ESOTERICA

Christa Tuczay

Esoterismo e magia nel medioevo

STREGONERIA, ESORCISMI, SORTILEGI
E INCANTESIMI:
IL LATO PIÙ OSCURO DELL'ETÀ DI MEZZO

ESOTERICA

Pozioni magiche, scienze occulte, incantesimi oscuri: la magia è uno degli aspetti più affascinanti del Medioevo, ma anche un fenomeno complesso e articolato. Nella teoria e nelle pratiche magiche medievali sono infatti confluiti non solo elementi ereditati dalla tradizione antica e dalle culture germanica e celtica, ma anche influenze ebraiche e arabe. Determinante è stata poi la relazione tra magia e religione. Se da un lato la Chiesa cristiana medievale, imperante in Occidente, cominciò molto presto a perseguitare maghi, streghe, veggenti, eretici, o presunti tali, dall'altro ereditò da loro idee e pratiche che, debitamente modificate, entrarono a far parte dei riti religiosi. Si sviluppò perfino un approccio istituzionalizzato al soprannaturale, la magia cristiana, che si manifestò soprattutto in miracoli ed esorcismi e che è sopravvissuto fino all'epoca moderna.

Christa Tuczay ha studiato germanistica e filosofia all'università di Vienna; la sua tesi di dottorato è incentrata sulle rappresentazioni sciamaniche nei racconti popolari medievali. Attualmente lavora come collaboratrice scientifica a un progetto di ricerca dell'Accademia austriaca delle scienze.

Z
R
Zovvo
Releaser
ZR

RINGRAZIAMENTI

Molti mi hanno incoraggiato a scrivere questo libro e, poiché la sua tematica mi aveva già affascinato al tempo dell'università, mi è stato facile decidermi a intraprendere questo lavoro. Intimidita dalla vastità della materia, ho avuto però bisogno di un po' di tempo prima di potermi dedicare allo svolgimento del compito che mi ero prefissa. Un ringraziamento particolare va alla mia collega, la dottoressa Karin Lichtblau, la quale non solo mi ha consigliato su aspetti della letteratura francese antica, ma mi ha anche stimolato, mediante nuovi rimandi incrociati, a immaginare prospettive sempre diverse. Ringrazio i miei colleghi Ulrike Hirhager e Rainer Sigl per la correzione entusiastica del manoscritto e per le loro osservazioni ispiratrici. Ringrazio infine i numerosi lettori della prima edizione del 1992 (München, Diederichs Verlag), che mi hanno inviato molti commenti e critiche costruttive.

Christa Tuczay

Esoterismo e magia nel Medioevo

Stregoneria, esorcismi, sortilegi e incantesimi:
il lato più oscuro dell'età di mezzo

Titolo originale:
Magie und Magier im Mittelalter

Traduzione di Fabio Massimiliano Bondani
I testi contrassegnati dalla sigla ES sono stati tradotti da Ester Saletta

L'editore ringrazia Ester Saletta per la consulenza per la versione italiana

Creative Commons

© 2003 Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, München, Germany

© 2006 Newton Compton editori s.r.l., Roma

Edizione Mondolibri S.p.A., Milano
su licenza Newton Compton editori s.r.l., Roma

www.mondolibri.it

Introduzione

All'immagine del mago associamo le idee di sapere esoterico, evocazione di demoni, potere sugli esseri soprannaturali e sulle forze sovrumane. La frase «Sapere è potere!» sembra proprio concepita pensando alla figura del mago.

Questo libro costituisce un tentativo di presentare le idee e le posizioni sulla magia rinvenibili nelle fonti medievali in una prospettiva di storia della cultura. Mi concentrerò sulla definizione e sull'idea di magia di teologi, dotti, imperatori e re, ecclesiastici e poeti medievali, ma anche sulle pratiche che si nascondono dietro il vago concetto di magia popolare, nella misura in cui tali fenomeni sono testimoniati dalle fonti.

Il cliché, molto diffuso, secondo cui il Medioevo sarebbe un'epoca di streghe e maghi appare difficile da rivedere, come dimostrano anche i più recenti documentari, nonostante gli autorevoli scritti pubblicati sul tema.

Non sorprende il fatto che nella letteratura specialistica più antica i confini tra magia e stregoneria non siano chiaramente definiti: generalmente si farebbero coincidere i processi alle streghe con l'"oscuro" Medioevo. Grazie al boom della ricerca sulle streghe, perlomeno l'idea delle streghe e del tempo delle persecuzioni è divenuta più chiara. Tuttavia, i maghi medievali non hanno riscosso affatto lo stesso successo delle streghe, perciò la magia medievale e i maghi prima di Faust sono ancora entità sconosciute. Fanno eccezione figure letterarie come il britannico Merlino, il quale ha stimolato la fantasia creatrice dal Medioevo ai giorni nostri. Richard Wagner, nella sua elaborazione del *Parzival*, ha eretto un monumento al mago Klingsor e ora anche la fata Morgana, grazie al romanzo fantasy molto letto di Marion Zimmer-Bradley, *Le nebbie di Avalon*, sta riscuotendo un certo successo. Numerose sono le trasposizioni cinematografiche di Merlino e dell'adattamento del materiale arturiano operato dalla Zimmer-Bradley; il genere letterario che si ispira alla saga di Artù sforna ogni anno una nuova variante della storia infinita di Artù, Merlino e Morgana.

Il monumentale fascino del mago rinascimentale Faust toglie proba-

bilmente la visuale sui suoi predecessori e sui suoi successori. Lo dimostrano titoli come *The Sources of the Faust Tradition from Simon Magus to Lessing* (1965) di Palmer – Mores o il lavoro più datato di Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition* (1893), libri dedicati in buona parte ai predecessori di Faust.

Originariamente volevo scrivere una monografia su Faust (è interessante notare come la letteratura specialistica si occupi di Faust in un modo inversamente proporzionale alla sua notorietà), ma sempre più mi ha allettato la sfida di presentare in un libro, da un lato, le prime forme di stregoneria, dall'altro, le molteplici tradizioni della magia medievale.

Un aspetto fondamentale della magia medievale è la dottrina della "simpatia universale" associata alla filosofia antica e quella dell'identità essenziale di Uomo e Natura: tutte le cose possiedono un'anima, la Natura diviene persona; di qui derivano l'intuizione, rappresentata nella medicina magica dal mago della tempesta e dagli incantesimi, secondo cui il simile agisce sul simile (*similis similibus*), e il corollario in base al quale gli opposti si generano a vicenda. La magia simpatetica o imitativa si fonda sulla somiglianza esteriore dei fenomeni. Le magie legate alla fertilità, al tempo e alla guarigione sono fondate sul principio della magia imitativa: perché un incantesimo della pioggia funzioni, occorre versare dell'acqua. La somiglianza esterna si fonderebbe su un nesso interno. La magia contagiosa si basa sul principio secondo il quale, dopo la separazione, cose che avevano avuto un nesso interno sono ancora legate. *Pars pro toto*, la parte per il tutto: le unghie, i capelli tagliati e il sangue di un uomo possono essere utilizzati a scopi malefici dal potere di un mago malvagio.

Queste idee si fondano sull'ipotesi che nelle cose operino forze trasmissibili. Il passo successivo è rappresentato dalla trasmissione di queste forze mediante la pronunziazione di una parola o del nome (segreto) della forza; tutto ciò avviene all'interno di una cerimonia o di un rito.

È quindi necessario un uomo, un protagonista, che metta in moto il processo magico e che possa avviare questo scambio di forze. Persino se si ammette l'ipotesi degli antichi e del Medioevo, secondo cui dèi e demoni possono realizzare i desideri, perché ciò avvenga è comunque necessario che essi siano per prima cosa evocati.

La seguente definizione di Karl Beth[1], relativa ai popoli primitivi, è applicabile anche alla magia medievale: «la semplice e chiara oggettivazione del desiderio nell'immaginazione umana». La nota introduzione delle favole dei fratelli Grimm («C'era una volta, in quel tempo in cui i desideri ancora aiutavano») illustra l'approccio di una coscienza, non a caso definita come magica, sostenuta dalla certezza che il desiderio può essere trasformato in realtà, certezza condivisa da antichità e

Medioevo. Vale la pena attivare, domare e rendere utilizzabili le forze che si nascondono dietro i fenomeni naturali. L'arte della guarigione magica è stata trasmessa di generazione in generazione dai guaritori, dall'antichità ai giorni nostri (non nel senso di una tradizione dotta, ma nel senso di una percezione e di un approccio all'insegna della "simpatia")[2]. Questa attivazione di forze o evocazione di spiriti coadiutori e protettori richiede un certo percorso formale, retto da regole, una cerimonia, un rito che consiste di gesti, parole e azioni. Il rito magico medievale si differenziava poco dai riti ufficiali della Chiesa: di qui deriva la confusione sempre percepibile delle definizioni. La dicotomia magia-religione è stata concepita per la prima volta da Frazer nel suo studio monumentale, *Il ramo d'oro* (1911), e inserita nella sua visione evoluzionistica del mondo. Frazer considera la magia come una prima tappa evolutiva che, seguita dall'animismo e dal totemismo, ha portato alla religione teistica.

La differenza, già nota nell'antichità, tra magia bianca, o teurgia, e magia nera ha in generale poco a che vedere con i riti e le cerimonie, ma si fonda sulle diverse finalità; di qui si comprende meglio la differenza tra maleficio e beneficio (guarigione, benedizione). I teurghi dell'antichità erano molto preoccupati che li si distinguesse dai praticanti della goetia, perché l'analogia dei loro metodi spesso implicava anche il sospetto di abuso di maleficio.

Nel Medioevo, i rappresentanti della magia bianca (taumaturghi e sacerdoti) si contrapponevano ai maghi che essi perseguitavano per motivi religiosi e forse anche perché loro concorrenti. La letteratura del divieto, che rappresentava in modo veemente un orientamento contro la magia, superò di gran lunga la letteratura esoterica quanto a volume.

Il gradino successivo dell'evoluzione, secondo Frazer, era la scienza. Petzoldt osserva: «Non è da trascurare il fatto che a questa crescente linea storica è associato un giudizio, i cui criteri sono influenzati dall'interiorizzazione della cultura occidentale cristiana»[3]. Il dibattito accademico scaturito dalla definizione di Frazer, che poteva offrire come alternativa solo un concetto di magia come "entità antisociale e antireligiosa", colse solo un aspetto parziale.

I concetti di magia che si basano sulla "immagine del mondo" delle culture cosiddette "primitive"[4] o che equiparano magia e religione non possono contribuire al chiarimento del perché, nel contesto di una religione evoluta come quella cristiana, esista tutto un complesso di idee e pratiche palesemente magiche, come l'incantesimo d'amore, di morte, l'idolatria e la guarigione, che sono ancora associate alle usanze religiose e al culto dei santi e delle reliquie.

L'intuizione di Frazer (ripresa chiaramente da Thorndyke e recente-

mente da Fürbeth e Freytag), ritenuta superata, secondo cui la magia sarebbe da considerare come uno stadio preliminare della scienza, si dimostra entro certi limiti utilizzabile (se affrancata dal suo contesto evoluzionistico). In generale, nella letteratura specialistica più antica si distinguono due posizioni separate e parzialmente opposte sulla valutazione e la percezione della magia. Mentre il razionalismo si sforzava di spiegare la persecuzione come un errore fatale dell'Inquisizione, dei teologi e della Scolastica (successivamente anche negli studi di genere) a causa della misoginia dei giudici, l'orientamento romantico, rappresentato da Jules Michelet e successivamente da Margaret Murray, interpreta la stregoneria come il residuo di culti pagani della fertilità che furono riesumati dalle streghe e che si rivolgevano contro la repressione della Chiesa nel contesto di un movimento anarchico sotterraneo.

Gli studiosi cristiani, al contrario, considerarono questo fenomeno come l'intervento del male nella storia dell'umanità, ovvero espressero il proprio giudizio dal punto di vista dei verbali processuali e si convinsero che le sette delle streghe costituivano una minaccia reale per la fede. Questi due orientamenti si invischiarono in un complicato dibattito specialistico che condusse solo all'inasprimento delle posizioni estremistiche e non contribuì al chiarimento della problematica.

Ma ad apparire come opposti non sono solo religione e magia, ma anche magia e scienza; tuttavia la differenziazione dei punti cardinali può essere efficace solo nella misura in cui non varia la posizione dell'osservatore, altrimenti il Nord diventa Sud e viceversa. È tipico del XX secolo non mettere in discussione la scienza, ma si dimentica spesso che anche la scienza è una disciplina che ha avuto una sua evoluzione storica.

Nel corso della storia, magia e scienza non si presentano come separate: al contrario, furono per molti versi unite. Come vedremo, scienziati medievali del calibro di Alberto Magno accettarono interamente una dottrina come quella della simpatia universale. Ruggero Bacone ha "smascherato" gli effetti della magia come azioni e conseguenze della scienza sperimentale. Francesco Bacone considerò la magia come una metascienza e la paragonò alla metafisica. La magia dotta eseguiva operazioni tecniche che apparivano inesplicabili ai non addetti ai lavori; perciò tali operazioni furono classificate come "magiche". Ciò significherebbe che tutti i maghi furono scienziati non compresi? Non esattamente.

I dotti medievali si trovavano in un determinato contesto socioculturale; il risultato della loro attività, considerato dal nostro punto di vista, può apparire come una scoperta, ma i contemporanei lo consideravano un'efficace operazione magica o alchimistica, poiché era l'esito di un

rituale stabilito, eseguito osservando determinate costellazioni planetarie e indossando degli abiti confezionati appositamente. Johannes Hartlieb, il primo presunto avversario delle arti magiche, considerò condannabili le profezie basate sull'esame dei teschi dei morti, non perché sarebbe stato impossibile ricavare informazioni dalla testa di un morto, ma perché uno spirito malvagio sito nel teschio avrebbe fornito informazioni ingannevoli. La proposta di Tom Settle di ricondurre la magia a un principio metafisico di causalità rappresenta un ampliamento della formulazione di Bacone. La magia e la tecnica si fondano entrambe su relazioni mezzo-fine; condividono persino la loro meta: la realizzazione dell'oggetto del desiderio, la proiezione e materializzazione di un desiderio.

Qual è il dominio della magia e in che ambiente agisce? Essa nasce in domini dell'esistenza «che entrano in tensione sotto la pressione della differenziazione sociale»[5]. In un rapporto antitetico o parassitario rispetto al cristianesimo ufficiale, la magia medievale rimane comprensibile solo nel contesto dei criteri di valore del cristianesimo e dei suoi standard simbolici, pratici e di culto. Non si deve separare la storia culturale della magia da quella del cristianesimo. Per esempio, i teologi ebrei considerarono Gesù un mago; l'antagonista dell'apostolo Pietro, Simon Mago, si presentò come il Cristo ed entrò a far parte della storia della Chiesa come il padre dell'eresia. Erhard Eehnmark ha osservato: «La magia sembra agire sempre come un fattore simpatetico rigenerante nella società ogni qualvolta nuovi e potenti gruppi e forze sociali, dopo essere stati al margine, entrano in scena idealmente e materialmente, spiritualmente e politicamente. Le pratiche e i modelli magici rivestono funzioni palesemente importanti in questo processo di promozione degli outsider a classe dirigente»[6].

Le prime ricerche scientifiche sulla magia e la stregoneria risalgono alla metà del secolo scorso: pensiamo alla *Geschichte der Hexenprozesse* di W. G. Soldans (1843) e alla *Bibliotheca Magica et Pneumatica* di Graesse, studi oltremodo concisi per il tempo in cui furono scritti e che, con alcune riserve, ancor oggi vale la pena leggere. *Sorcière* di Jules Michelet, *Material Towards a History of Witchcraft* di H. C. Lea e *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß* di Joseph Hansen sono stati lavori pionieristici proseguiti dagli storici Erik Midelfort (*Religion and the People 800-1700*, 1979), William Monter (*Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, 1976) e Jeffrey Burton Russell (*Witchcraft in the Middle Ages*, 1974).

Il dibattito sulle streghe e la stregoneria generò non solo una messe di studi accademici di differenti discipline, ma anche una serie di opere

divulgative. Quasi nessun tema ha goduto di una tale diffusione come la storia della persecuzione delle streghe. Il fascino romantico e nostalgico proprio dei movimenti della New Age, l'interesse per esoterismo e occultismo e la dubbia moda della cosiddetta "saggezza popolare" hanno contribuito all'enorme successo di questo tema.

Herbert Grundmann, con il suo studio *Die religiösen Bewegungen im Mittelalter* (scritto nel 1935 e pubblicato nel 1961), rivolge lo sguardo all'aspetto eretico della magia, così come ha fatto lo studio di Russell. Richard Kieckhefer, nel suo *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture 1300-1500* (1976), ha cercato di analizzare la problematica delle idee presenti nella letteratura del divieto, nei verbali processuali, nei trattati teologici, nei libri di espiazione, nonché le opinioni estremamente difficili da comprendere degli accusati nei processi ai maghi e nei successivi processi alle streghe. Lo storiografo americano ha pubblicato nel 1989 uno studio conciso sulla magia medievale, *La magia nel Medioevo*, e successivamente (1979) uno studio analitico sulla magia rituale, *Forbidden Rites*, approfonditi dalla sua allieva Claire Fanger in un ulteriore studio collettivo del 1998, *Conjuring Spirits*. La monografia di Valerie Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (1991) considera le fonti altomedievali da un punto di vista storico-sociale. In questo contesto è d'obbligo menzionare anche il lavoro di Jean Claude Schmitt, *Heidenspaß* (1993).

Una grandiosa rielaborazione delle fonti sopra citate è stata operata da Harmening nel suo studio sulla letteratura della superstizione, *Superstitio* (1979); la sua allieva Karin Baumann (1989) si è concentrata sul tardo Medioevo e sugli inizi dell'era moderna nella sua dissertazione *Aberglauben für Laien*. Il lavoro pionieristico di Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe* (1975), è incentrato sulla demonologia specificatamente medievale. Il cammino da questi tracciato è stato ripercorso e approfondito da Stuart Clark nel suo *Thinking with Demons* (1997), alla luce dei più recenti risultati della ricerca e con una lodevole prospettiva su nuovi orientamenti quali la ricerca sulla percezione o la psicostoriografia.

Uno dei primi a tentare una delucidazione concettuale è stato Léon Wagner nel suo *Sorcier et magicien* (1939). Più recentemente sono stati soprattutto gli storici dell'età moderna a chiedere la parola: per esempio, Martin Stute con la sua bibliografia, *Hauptzüge wissenschaftlicher Erforschung des Aberglaubens und seiner populärwissenschaftlichen Darstellungen der Zeit von 1800 bis in die Gegenwart* (1997), che elenca una selezione dei lavori medievistici, e la monografia di Rolf Schult, *Der Hexenmeister* (2001), un solido lavoro sull'età moderna che sfortunatamente, come spesso accade, tratta sia le fonti medievali

che i lavori medievistici sul tema, dal punto di vista dell'epoca da lui investigata, e che quindi porta inevitabilmente a interpretazioni troppo limitate.

La fondamentale *History of Magic and Experimental Science* (1923-58) di Lynn Thorndyke offre un'analisi precisa delle fonti dal punto di vista della magia come precorritrice della scienza e a buon diritto può essere considerata tuttora una pietra miliare della storia della magia. La classificazione dei background concettuali nel contesto della cultura o della religione popolare ha introdotto un nuovo fattore nel dibattito accademico. Fondamentali sono i lavori di Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Âge* (1975), e la raccolta antologica di Peter Dinzelbacher, *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter* (1990).

Le epoche di crisi, sia nell'antichità che nel Medioevo, conobbero un'intensificazione delle pratiche magiche, mentre alla fine di queste epoche si produssero ondate persecutorie, come ha sottolineato soprattutto lo storico delle streghe Wolfgang Behringer[7]. La credenza generale nella magia e l'insicurezza a essa associata sfociarono in reazioni di panico che condussero a pogrom e a persecuzioni di massa. Nelle epoche di crisi, a servirsi della magia non furono solo i *parvens* dalle ambizioni politiche che anelavano successo, ricchezza e potere; anche il popolo si radunava stranamente intorno a taumaturghi ambulanti e a eloquenti eretici, si recava da indovini e chiromanti e si cimentava, sicuramente più spesso di quanto non ammettano le fonti, in riti chiaramente magici, per quanto meno complessi. I maghi, i guaritori, i medium e gli indovini consultati dal popolo presentano molteplici tratti sciamanici, come ha sottolineato Carlo Ginzburg in relazione agli ultimi benandanti nel suo studio pionieristico del 1980 sul *Sabba*[8]. Il sottosuolo "sciamanico" della cultura occidentale, da me già postulato nella dissertazione *Der Unhold ohne Seele* (1981), dimostrato da Ginzburg, divide in due direzioni opposte la ricerca sulle streghe. Le conoscenze di Ginzburg hanno stimolato soprattutto la ricerca ungherese sui *táltos*[9], ma anche la straordinaria monografia di Behringer, *Conrad Stöcklin und die Nachtschar* (1994), si basa sull'interpretazione della "schiera della notte" come fenomeno sciamanico di trance.

Nuovi impulsi sono venuti dall'etnologia: l'antropologo Evans-Pritchard con il suo studio *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande* (1937) ha proposto le prime definizioni di fondamentale importanza per gli studi dei medievisti Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (1970), e Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971); tuttavia sembra che solo ora la maggior parte degli storici dell'epoca moderna abbia scoperto la rilevanza della ricerca etnologica per quanto concerne la magia e la stregoneria europee[10].

Non mi è stato sempre facile presentare con il dovuto rigore tutto il materiale. La mia preferenza per un dato campo sicuramente mi ha portato a indugiarvi più a lungo. È impossibile sondare completamente la tematica nel contesto di uno scritto breve, poiché ogni singolo capitolo avrebbe fornito materiale sufficiente per la stesura di un'intera monografia. Come medievalista specializzata nella narratologia, mi hanno interessato in particolar modo gli elementi narrativi fittizi delle fonti, letterarie o meno, e, soprattutto, i passi più realistici. Solo recentissimamente ha iniziato a delinearsi un certo cambio di paradigmi nella ricerca sulle streghe che va in questa stessa direzione, come nei lavori dei ricercatori svizzeri Georg Modestin e Katrin Utz Tremp[11].

Note

[1] Karl Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Leipzig 1927[2].

[2] Irmgard Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart 1961, p. 16 sg.

[3] Leander Petzoldt, *Magie und Religion*, in Peter Dinzelbacher – Dieter R. Bauer (a cura di), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn 1990, p. 475.

[4] Dall'introduzione del concetto di "partecipazione" da parte di Levy-Bruhl; vedi il mio articolo omonimo in EM, vol. 10, coll. 597-599.

[5] Wolfgang Lipp, *Magie – Macht – Gefahr. Zur Soziologie des Irrationalen*, in «AfKg», 66, 1984, p. 409.

[6] Erhard Eehnmark, *Religion and Magic*, in Leander Petzoldt (a cura di), *Magie und Religion*, Darmstadt 1978, p. 311.

[7] Vedi il saggio sul sito Internet di Historicum Net, *Klimaveränderung und Hexenprozess*, www.york.ac.uk/depts/hist/staff/wmb1.

[8] Per una discussione sul metodo, vedi il saggio pubblicato per la prima volta nel 1995 di Klaus Graf, l'instancabile moderatore di un forum di discussione sulle streghe che conta più di duecento membri e che ringrazio per i molti, preziosi suggerimenti.

[9] Vedi soprattutto Eva Pocs, *Between the Living and the Dead*, Budapest 1999.

[10] Vedi Rainer Walz, *Die Rilevanz der Ethnologie für die Erforschung der europäischen Hexenverfolgung*, in Ingrid Ahrend Schulte – Dieter R. Bauer – Sönke Lorenz – Michael Jürgen Schmidt (a cura di), *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*, Bielefeld 2003, pp. 57-80.

[11] Geog Modestin – Katrin Utz Tremp, *Hexen, Herren und Richter. Die Verfolgung von Hexern und Hexen auf dem Gebiet der heutigen Schweiz am Ende des Mittelalters*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», vol. 52, n. 2, 2002, pp. 103-62.

1.
L'eredità dell'antichità

Osservazioni preliminari

La storia della magia medievale non può essere considerata indipendentemente dalla magia dell'antichità o, per dirla con Peter Dinzelbacher: «Va da sé che non è possibile una comprensione più profonda delle diverse forme della religione popolare medievale senza una conoscenza della religiosità popolare degli antichi»[1]. Nell'antichità ci imbattiamo in evidenze connesse con le pratiche magiche, o meglio nei suoi indizi e relitti sotto forma di papiri[2] e testi magici, tavole di piombo riportanti maledizioni[3], amuleti[4], verbali dei processi ai maghi e ordinanze legali, e in rappresentazioni letterarie, in canti magici e nei loro gesti accompagnatori. Ci sono pervenute persino descrizioni degli accessori usati in evocazioni e sacrifici[5] (sostanze profumate, gusci ecc.).

Il concetto di *magus*, diffusamente impiegato per definire persone con poteri soprannaturali, risale al persiano antico. Senofonte menziona i *magi* come derivanti dalla stirpe dei Medi che esercitava principalmente funzioni sacerdotali. Anche Cicerone e Vitruvio li conoscono come *sacerdotes*.

Nella *Apologia* di Apuleio si dice: «Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos» (cap. 25, 29) ("Nella lingua dei Persi 'mago' è colui che noi chiamiamo 'sacerdote'"). Mentre Cicerone afferma: «In Persis augurantur et divinant magi, qui congregantur in fano commentandi causat at inter se collequendi. Nec quisdam rex Persorum esse potest, qui non ante Magorum disciplinam scientiam perceperunt» (*De divinatione*, I, 41). ("In Persia i maghi profetizzano e osservano i segni, si radunano nel tempio e studiano insieme le interpretazioni. Nessuno può essere re dei Persi se non ha prima studiato la magia").

Successivamente il concetto di "mago" si è mescolato all'idea del *maleficus*, il mago malvagio. L'arte dei maghi dell'antichità ha un'origine divina: si immaginava che durante i suoi atti il mago venisse posseduto o catturato da un dio. L'atto magico si trasformò quindi in un mistero cui l'adepto veniva iniziato. Questa analogia tra mistero religioso e

magico è dimostrata inoltre dalle prescrizioni di purificazione e dall'obbligo dell'astinenza sessuale prima di un rito, adempiuto sia dall'adepto che da chi celebrava il rito stesso[6]. La prescrizione di purificazione riguardava anche il posto in cui doveva aver luogo l'atto magico[7]. Perché avesse successo si dovevano pronunziare le parole giuste e recitare alcuni canti. L'espressione latina *incantare*, che originariamente significava "cantare", si riferì successivamente solo al canto legato agli incantesimi e alle evocazioni. I nomi degli dèi ricoprivano un ruolo di primo piano in questi canti evocativi. Si possono trovare testimonianze del significato straordinario dei nomi, specie se segreti, anche nella magia indiana, dell'antico Egitto ed ebraica[8]. Anche gli apostoli erano consapevoli del potere del nome di Gesù negli esorcismi e si lamentavano che persone prive di "vocazione" lo utilizzassero per i propri scopi (*Luca*, IX, 49).

Generalmente gli dèi non rispondevano spontaneamente alla chiamata di chi li evocava, pertanto dovevano essere "costretti", se non addirittura minacciati. Il mago, o la maga, minacciava di rivelare i loro segreti, sostenere i loro nemici, devastare le loro vittime sacrificali, distruggere le loro immagini di culto, e così via[9].

Con l'aiuto degli dèi, così riportavano gli scrittori, il mago poteva compiere l'impossibile, come per esempio divenire invisibile e fare assumere a se stesso e agli altri la forma desiderata[10]. Non solo poteva trasformare gli uomini in animali, ma aveva potere su di essi; il mago è il "signore degli animali". Come descrive un papiro magico greco, una delle arti più difficili per un mago consiste nel cavalcare un coccodrillo e, avvicinatosi ad altri coccodrilli, vedersi salutare da questi rettili "scodinzolanti"[11]. È un incantatore di serpenti e può guarirne i morsi, perché conosce i loro nomi segreti[12].

Anche gli elementi si devono piegare alla sua volontà: può accendere o spegnere per sempre un fuoco (vedi *Virgilio: poeta, mago e ingegnere*, pp. 161 sgg.), camminare sull'acqua[13] e levitare nell'aria, provocare tempeste, manipolare l'animo e l'intelletto umani, resuscitare i morti e chiedere loro informazioni sul futuro (negromanzia).

Gli dèi degli Inferi non erano responsabili solamente dei morti e dei loro spiriti, ma anche della magia[14].

Ermes ed Ecate[15] ricoprivano un ruolo importantissimo per chi praticava la magia nella tarda antichità. Ermes, Ermete Trismegisto nella tarda antichità, il tre volte potente o grande, era equiparato all'egizio Toth. La dea della luna assunse parimenti un significato speciale negli atti magici che si svolgevano normalmente al riparo dell'oscurità. La luna era considerata la sede delle anime dei morti, pertanto gli spiriti dei morti assunsero il ruolo di aiutanti del mago. Il "tirare giù la luna"

è un tema ricorrente della pittura della Grecia antica: sui vasi veniva raffigurato un circolo di maghe intente in questo atto[16]. La dea Ecate, originariamente non molto venerata, si trasformò nella tarda antichità nella dea della magia *par excellence*, spesso identificata con Artemide, Persefone e Demetra[17]. La si raffigurava sotto forma di animale, per esempio una lupa. I suoi luoghi di culto e di evocazione erano le tombe, perché si pensava che si nutrisse di cadaveri.

Poiché tra le altre occupazioni dei maghi c'era anche la guarigione delle malattie, fu ovvio considerarli medici stregoni o sciamani. Plinio vide nella medicina l'origine della magia[18].

La forma più diffusa di magia era probabilmente la magia nera (*maleficium*). Gli amuleti servivano a guarire le malattie e ad alleviare il dolore. Valga come esempio un motivo particolarmente evidente: il malocchio. L'idea che mediante lo sguardo si possano provocare effetti negativi si è conservata, come è stato dimostrato, dall'antichità ai giorni nostri. Dall'eccessiva diffusione di talismani contro il malocchio[19] e dalle difese utilizzate in diverse sfere della vita si può perfettamente dedurre che, dappertutto e in ogni occasione, nell'epoca romana antica si temevano i malefici, la cui impronta più visibile era riconoscibile nel malocchio. Lo scopo della magia[20] greca e di quella romana era la protezione contro i malefici; si trattava in primo luogo di pratiche apotropaiche e difensive assolutamente illegali nell'impero romano.

Ciascun periodo, tuttavia, valutò a suo modo la pericolosità della magia. I termini *magicus* e *ariolus*, riferiti ai maghi, erano perlopiù usati con connotazione dispregiativa. Solo il termine greco *magos* significava tanto la magia positiva, la teurgia, che quella negativa, la goetia.

I primi cristiani diedero al termine un'accezione essenzialmente negativa; solo i re magi fanno eccezione.

Sembra che esistesse un nesso tra determinate pratiche magiche e certi ceti sociali. Per esempio, erano gli strati sociali più poveri e ignoranti a utilizzare principalmente pratiche magiche contro il male. Non sorprende a questo proposito che il linguaggio in cui sono redatti i papiri magici greci sia il linguaggio popolare e non quello letterario, dotto[21]. Le pratiche magiche non furono però appannaggio esclusivo dei ceti popolari, ma interessarono gradualmente anche gli strati superiori della società.

Una delle pratiche magiche predilette da tutti, indipendentemente dalla loro estrazione, aveva come oggetto il fascino erotico. Ecco un esempio di incantesimo d'amore:

> Plutone, o se si deve chiamarlo Giove degli Inferi, *era cura*, Giunone degli Inferi, convocate rapidamente il sottoscritto e consegnate agli spiriti dei morti Aurelio Sinniano Ceserano. Così, o Silvia, che tu possa vedere tuo marito capovolto, così come capovolto è scritto il suo nome[22].

È un caso piuttosto straordinario che una donna voglia attrarre il marito infedele con l'ausilio di questo incantesimo, perché normalmente erano gli uomini a far uso di questo tipo di magia. Come già detto, gli dèi degli Inferi e gli spiriti dei morti erano scomodati per l'esecuzione delle pratiche magiche. «Ermes, principe di tutti i maghi, il più grande negromante, scopritore di incantesimi, porta in mano la bacchetta magica e possiede l'erba magica moly. Spesso viene invocato affinché invii gli spiriti dei morti o protegga gli uomini da loro»[23].

Nell'*Odissea* quest'erba miracolosa[24] appare come antidoto contro la bevanda avvelenata di Circe:

> Finito il ragionar l'erba salubre
> Porsemi già dal suol per lui divelta,
> E la natura divisonne: bruna
> N'è la radice; il fior bianco di latte;
> Moly i Numi la chiamano: resiste
> Alla mano mortal, che vuol dal suolo
> Staccarla; ai Dei, che tutto ponno, cede.
>
> (*Odissea*, libro X)

La familiarità con gli dèi e il sacro indirizzarono i sacerdoti verso la sfera della magia. Secondo i resoconti degli scrittori antichi, i sacerdoti di Zeus si distinguevano particolarmente nella magia della tempesta.

Sul conto di dotti e filosofi dell'antichità, forse già quando erano ancora in vita, circolarono leggende che ne descrivevano i poteri magici. Si parla a tal proposito di "maghi". Per esempio Orfeo era considerato un mago e i suoi "canti magici" furono presto raccolti e tramandati.

E. R. Dodds, nel suo libro *I Greci e l'irrazionale*[25], utilizza il concetto antropologico di "sciamano", mutuato dall'analisi delle culture dei cacciatori eurasiatici, con riferimento a taumaturghi, maghi e filosofi come Orfeo, Pitagora ed Empedocle. È possibile operare un parallelismo tra determinati tratti presenti nelle loro biografie, e in misura ancor maggiore nelle leggende che li vedono protagonisti, e alcuni fenomeni dello sciamanismo. Anche Georg Luck[26] è del parere che questo concetto sia più appropriato rispetto a quelli di "mago", "medico stregone" e "taumaturgo". Secondo Dodds, il concetto di "sciamano" definirebbe una personalità psichicamente labile che ha una vocazione per la relazione con gli spiriti e che attiva forze soprannaturali grazie a uno stile di vita ascetico. Uno sciamano può guarire i malati, resuscitare i morti, comprendere il linguaggio degli animali, e così via[27].

Questo concetto abbraccia un fenomeno caratterizzato dalle tecniche estatiche e dai viaggi negli Inferi di un eletto. Dopo la sua iniziazione, la cosiddetta malattia sciamanica, questi riceve un nuovo corpo, gli

viene assegnato uno spirito protettore e ottiene il potere sugli spiriti. Sicuramente non tutti i personaggi dell'antichità possiedono questi attributi, ma colpisce che il viaggio negli Inferi e la trance estatica, considerati da Mircea Eliade[28] di grande importanza, siano menzionati sia a proposito degli dèi che di eroi e filosofi. La leggenda vuole che Empedocle[29] potesse guarire i malati, ringiovanire i vecchi e che esercitasse il proprio potere sugli elementi e sui morti. La sua dottrina filosofica contiene inoltre indicazioni sulla vita ascetica.

Numerose sono le leggende che circondano la figura del filosofo Pitagora[30]. I viaggi negli Inferi, l'evocazione degli spiriti e dei morti e la sua conoscenza delle erbe medicinali ne fanno una personalità sciamanica. Una leggenda del VI secolo a.C. contiene la seguente profezia: egli avrebbe superato tutti, tranne il rinato Apollo, quanto a bellezza e saggezza. Abaris, sacerdote di Apollo iperboreo, lo riconobbe dalla sua coscia d'oro. Talete, suo maestro, presto non poté insegnargli più nulla e lo inviò in Egitto ad apprendere la sapienza dei sacerdoti. A causa di circostanze avverse, fu fatto prigioniero e portato a Babilonia, dove fu iniziato ai misteri dei Caldei. Nell'opera di Diogene Laerzio (I sec. a.C.) appare come allievo di Zaratustra[31].

Dopo quaranta anni di assenza, Pitagora fece ritorno in patria, ma i suoi concittadini non gli riservarono il riconoscimento sperato. Per ventisette giorni dimorò in una grotta, a Creta, dove probabilmente assistette a molti miracoli. Quindi ideò un programma per adepti e annunciò dogmi generali quali la metempsicosi, la castità e l'ascesi, periodi di silenzio di cinque anni e la segretezza delle dottrine.

Un racconto narra inoltre la storia della sua discussione con il tiranno Phoberis, della sua prigionia e dell'accusa di magia. La sua difesa contiene un punto interessante: gli dèi non influenzano direttamente il destino degli uomini, ma permettono loro di indirizzarlo.

Pitagora morì in modo tragico, per fame; secondo un'altra versione fu bruciato da uno studente non ammesso alla sua scuola.

Per definire Pitagora uno sciamano-mago si possono apportare i seguenti elementi: profezia prenatale, origine divina, iniziazione e viaggio negli Inferi, vittoria in un conflitto (lotta di maghi), persecuzione, morte violenta.

Il suo allievo più famoso fu Apollonio di Tiana[32], protagonista tra l'altro di un romanzo tardomedievale. Nel dramma omonimo di Filostrato, egli appare come l'eroe affascinante che, al pari del maestro, è di origine divina. Proteo rivela in sogno alla madre la nascita miracolosa[33]. Successivamente accettò la dottrina di Pitagora e intraprese lunghi viaggi in Egitto, Grecia, Babilonia, Italia e India, dove si recò da maestri bramini la cui saggezza stimava superiore a quella degli Egizi. Si narra che an-

che egli scomparve in una caverna e ne riemerse sorprendentemente. Quando tornò in patria, lo accusarono di magia; fu catturato a Creta, ma Apollo lo liberò.

Venne a contatto con i dotti (maghi) egizi (i gimnosofisti) e uscì vittorioso dalle dispute con questi ingaggiate.

Utilizzò i suoi poteri magici, tuttavia, solo a scopo benefico. Si dice che avesse liberato una città dalla peste (dal demone della peste). La famosa resurrezione dei morti, gli esorcismi (mediante una lettera incantata che faceva uscire immediatamente il demone dal corpo), le profezie, le guarigioni e l'evocazione dei morti ne fanno il prototipo del mago dai tratti sciamanici.

Filostrato difende Apollonio dalla calunnia di magia, sottolineando la differenza tra i semplici maghi, che profetizzano con l'aiuto di stratagemmi come le offerte di sacrifici ai demoni, e Apollonio, cui gli dèi hanno donato la capacità di profetizzare. Questa differenza sarà riproposta anche nel Medioevo, con la differenza che i miracoli dei santi saranno contrapposti agli inganni satanici dei maghi.

I seguaci di Apollonio ritenevano la sua dottrina superiore a quella di Cristo, che consideravano un suo successore. Il romanzo medievale ha convertito finalmente Apollonio[34] in un buon cristiano.

La *Historia naturalis* di Plinio il Vecchio (23-79 d.C.) ebbe notevoli influssi sulle idee medievali. La traduzione del termine latino *historia* con "storia" non è esaustiva, in quanto Plinio utilizzò il concetto sulla scorta della tradizione di Erodoto, attribuendogli l'accezione di "ricerca". Il suo vastissimo compendio comportò lo studio instancabile e l'estrapolazione di centinaia di autori. L'opera abbraccia i campi della geografia, della botanica, della farmacologia, della medicina, della mineralogia e così via.

Plinio (25. 59, 29. 20, 37. 75) fa risalire l'invenzione della magia a Zaratustra, ma parla anche della scienza magica degli Assiri e dei Babilonesi. Il suo atteggiamento nei confronti della magia è fondamentalmente negativo: la considera un'arte dell'illusione e ritiene che coloro che la praticano non siano altro che ciarlatani, i cui filtri magici, in grado di far innamorare gli uomini e di far abortire le donne, sono illegali. Sembra che la sua lotta contro le pratiche superstiziose sia stata abbastanza intensa. Nonostante non confidasse molto nelle ricette della *Medicina magica*, le ha riportate nei minimi dettagli (oltre 100 ricette nei libri 20-32). Egli concede una "ombra di verità" alla magia solo in relazione al *veneficium*, la conoscenza della mescolanza dei veleni. Plinio è sorprendentemente scrupoloso[35] e meticoloso nel riportare informazioni sull'utilizzo degli animali e delle piante nella magia, sul signi-

ficato magico della saliva, che ha ricoperto un ruolo fondamentale nella medicina antica e medievale, sulle condizioni dei rituali magici (ora, luogo, ecc.) e sulla produzione e gli effetti di amuleti e talismani.

Apuleio di Madaura (124 a.C.), poeta e retore platonico, ha molto in comune con Apollonio di Tiana. Anch'egli fu accusato di magia perché aveva preso in sposa una ricca vedova più anziana di lui, fatto che le malelingue interpretarono come l'effetto di un potente filtro d'amore. La famiglia di sua moglie e un pretendente da lei respinto intentarono contro di lui una causa per stregoneria, che Apuleio fu in grado di vincere grazie alla *Apologia* che scrisse come propria difesa.

Nel suo romanzo *L'asino d'oro*, i maghi e gli atti magici ricoprono un ruolo di primo piano. Le maghe sono caratterizzate nel romanzo come vecchie donne ripugnanti che esercitano una magia criminale. I loro omologhi maschili ne escono meglio: per esempio il mago egizio che in cambio di una grossa somma di denaro evoca lo spirito di un morto e per breve tempo lo risuscita (dunque si tratterebbe di un negromante di prima categoria) viene definito da Apuleio non "mago", ma *sacerdos*, ossia "sacerdote". Per Apuleio la magia non è un delitto da punire, ma arte e sapienza. Apuleio dimostra una conoscenza esatta della materia nelle descrizioni dettagliate dei riti, degli strumenti e degli incantesimi; ciò colpì probabilmente anche i suoi contemporanei (specie chi lo invidiava). Possedeva una statua di legno a forma di scheletro, essenziale per il rito egizio in onore di Ptah e Ansar[36].

Apuleio cercò di dissociarsi dalla magia criminale (*magia malefica*); per questo rappresentò in modo particolarmente orribile e repellente la scena con le maghe.

Con un certo orgoglio si paragonò agli altri uomini illustri che furono accusati o sospettati di magia, quali Epimenide, Orfeo, Pitagora, Ostane[37], Empedocle, Socrate e Platone.

> Ascolta tu, che così affrettatamente mi accusi di magia, quest'arte è stata appresa dagli dèi immortali; infatti consiste nel lodare e venerare gli dèi, è pia e profetica e molto tempo fa fu considerata nobile e divina da Zaratustra e Oromazes, suoi inventori (*Apologia*, cap. 26).

Apuleio intraprese molti viaggi nell'area mediterranea, affascinato dalle numerose religioni e dai tanti culti del suo tempo, particolarmente da quello di Iside. Lucio, il protagonista dell'*Asino d'oro*, abbandona la goetia, rappresentata dalla figura di Panfile, per dedicarsi alla teurgia (nel suo caso al culto di Iside).

Quest'arte, presumibilmente nata dagli oracoli[38] caldei e diffusa dai neoplatonici[39], rappresentò l'alternativa alla magia proibita nell'impero romano.

La teurgia è definita come venerazione degli dèi, mentre la magia aveva sempre qualcosa a che vedere con l'adorazione dei demoni. Poiché le azioni dei demoni erano invisibili quanto quelle degli dèi, spesso non si poteva decidere se si stesse assistendo a un atto magico o a uno religioso. La difficoltà di questa distinzione fu tematizzata da Porfirio nella sua biografia del neoplatonico Plotino[40].

Un concorrente del filosofo, un certo Olimpio, ricorse alla magia per danneggiare l'odiato avversario, ma i suoi incantesimi non solo non sortirono l'effetto desiderato, bensì si rivolsero contro di lui. Un sacerdote-mago egizio cercò di scoprire il segreto ed evocò lo spirito protettore di Plotino, il quale non si manifestò come spirito comune ma come un dio.

Il potere di Plotino come teurgo si dimostra maggiore della forza demoniaca del praticante della goetia, in quanto proviene da un dio che agisce dentro il corpo del filosofo.

Questi taumaturghi erano in parte filosofi (neoplatonici, pitagorici) e in parte maghi asceti. L'egiziano Heraikis, per esempio, aveva il dono di saper distinguere idoli viventi (di un dio o di una dea) da idoli privi di vita; probabilmente gli sarà venuto il mal di testa quando udì parlare una semplice peccatrice[41].

La tendenza all'ascesi, rinvenibile già negli orfici, associata al disprezzo per il mondo e basata sulla filosofia platonica, raggiunse il proprio culmine con i neoplatonici.

L'ascesi godette della massima stima, assieme all'obbligo del silenzio e alla predilezione per fenomeni parapsichici come la trance, le visioni e i medium. Si dice che il neoplatonico Giamblico, nell'osservare l'obbligo del silenzio, si sollevò da terra e che intorno alla testa di Proclo comparve un'aureola[42].

Accanto a questi santi asceti, vi furono anche numerosi parassiti che sfruttarono questa nuova tendenza della tarda antichità. Luciano descrive in una delle sue satire la vita di un mago da lui conosciuto di persona, Alessandro da Abaoteichos. Questi imperversò in tutto l'impero romano e si dice che fece ritorno in patria con un "assistente" per fondare un oracolo che si esprimeva attraverso una testa parlante: fece una brutta fine[43].

Le maghe nella letteratura antica

L'impressionante descrizione della maga Erictho nella *Farsaglia* di Lucano ebbe l'effetto desiderato sia sul pubblico di epoca coeva che nel Medioevo.

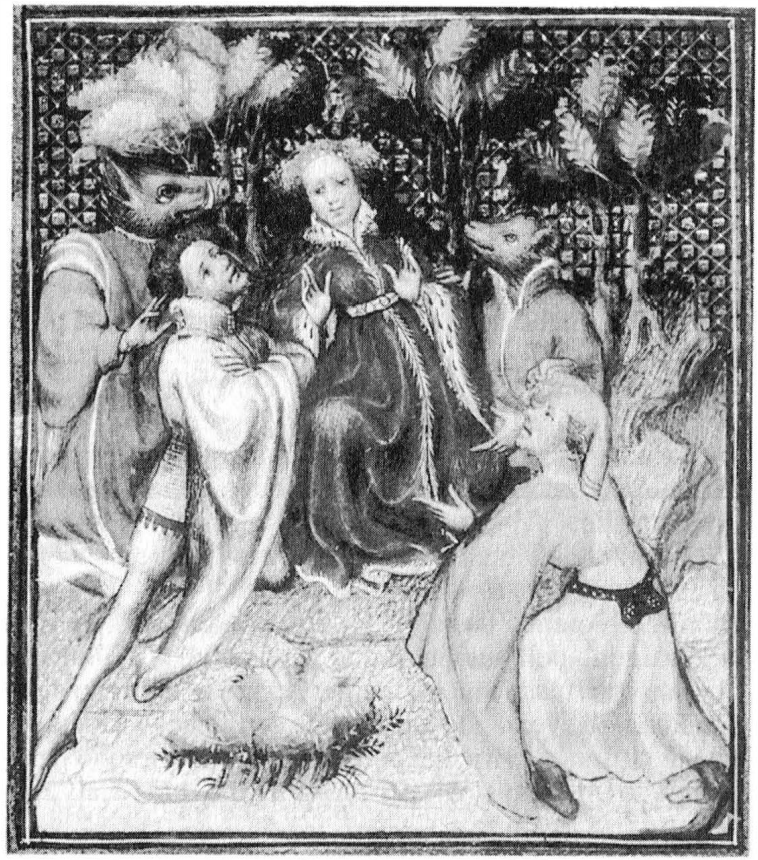

Fig. 1. *Circe trasforma i compagni di Ulisse in maiali. Da un manoscritto del XV secolo.*

Il soldato Sesto Pompeo, protagonista della storia, adotta nel suo accecamento il metodo della profezia, nella fattispecie della negromanzia[44]. Vicinissima alla sua base si trova la città delle streghe tessaliche. Esse sono in grado di compiere l'impossibile:

Grazie all'incantesimo delle streghe tessaliche, l'amore, non voluto dal destino, fluisce nei cuori induriti, e vecchi severi ardono di brame proibite. Ad essere efficaci non sono solo i loro bicchieri pieni di veleno... no, anche senza essere avvelenato da una pessima bevanda, il cervello umano è distrutto dai loro incantesimi[45].

Una volta le streghe riempiono tutto di pioggia, ricoprono il caldo sole di nubi, e in cielo tuona, senza che Giove ne sappia nulla [...] quando sotto l'influsso della luna il mare si ingrossa, gli incantesimi tessalici lo riportano indietro e proteggono la costa. Anche la terra si fa sollevare l'asse della sua massa [altrimenti] immobile [...]. Colpito da un incantesimo, il suo enorme corpo si spalanca. Tutti gli animali che possono uccidere e hanno la capacità naturale di arrecare danno, fuggono dalle coste delle streghe tessaliche e uccidono per conto loro. Tigri e leoni assetati di sangue dalla nobile collera scodinzolano teneramente dinanzi alle streghe[46].

Da questa descrizione delle eccezionali arti magiche delle streghe tessaliche e della loro potente rappresentante, Erictho, apprendiamo i particolari terribili delle loro arti negromantiche. Questa procura a Pompeo un cadavere ancora fresco e somministra alla salma del sangue bollente e altri liquidi. Quando lo spirito del morto indugia a entrare nella salma, la strega ne frusta il corpo con un serpente vivo, offendendo così le dee dei morti. Queste obbediscono, il morto comunica la profezia a Pompeo e la strega gli promette, in cambio della profezia, di liberarlo dal potere di tutti gli evocatori di morti.

Il racconto nel libro XI dell'Odissea rappresenta la più antica testimonianza dell'arte della negromanzia che Erictho, tra le altre, dominava magistralmente. La descrizione di Omero costituisce lo sfondo della discesa agli Inferi di Enea nell'*Eneide* e della *Guerra civile* di Lucano. L'evocazione magica dei morti, per ottenere informazioni sul passato e sul futuro, fu considerata nel Medioevo come la più riprovevole delle arti magiche.

Nell'opera di Omero il veggente Tiresia esercita la profezia anche dopo la morte; nell'*Eneide*, è il padre dell'eroe; in Lucano, un soldato anonimo. Poiché i protagonisti non possono usare essi stessi la magia, si avvalgono dell'ausilio di una maga: Circe[47], Sibilla o Erictho.

Ulisse costruisce una tomba per accedere al regno dei morti e celebra una libagione versando latte, miele e vino nella tomba. Un montone nero è la vittima sacrificale, poiché gli spiriti possono parlare solo se raggiungono un certo stato, per breve tempo, grazie all'aiuto del sangue.

Medea, maga e infanticida, amata di Giasone negli *Argonauti* di Apollonio di Rodi, è una figura ancor oggi utilizzata da scrittori e drammaturghi. Luck[48] non la definisce una strega, ma la rappresentante di un'altra cultura che disponeva del potere della magia. Uno dei suoi primi incantesimi è la distruzione di Talo, un uomo di bronzo che sorveglia l'isola di Creta: a ucciderlo è il "malocchio" di Medea.

La maga Canidia cattura e uccide un ragazzo a scopi magici, a differenza di Medea che lo fa per vendicarsi dell'amante infedele. A Canidia interessano urgentemente il midollo e il fegato[49] dello sfortunato ragazzo che inutilmente implora la sua pietà. Quando questi si rende conto di essere in un vicolo cieco, maledice Canidia e le sue aiutanti[50].

Una delle metamorfosi più note della letteratura è eseguita da Circe sui compagni dell'amato Ulisse:

Chiamarono e si fecero notare. Immediatamente ella aprì il luccicante battente della porta, uscì e li invitò a entrare. Furono così ingenui da seguirla; tutti tranne Euriloco, che aspettò fuori, perché sospettava una trappola. Guidò i miei uomini all'interno, li invitò a prendere posto su alte sedie e panche e preparò per loro un

piatto mescolando formaggio, orzo, miele chiaro e vino di Pramno. Ma aggiunse anche un paio di droghe nocive che fecero dimenticar loro completamente la propria patria. Dopo che ebbero bevuto questo miscuglio, li colpì rapidamente con la sua bacchetta e li spinse nel porcile. Essi avevano (ora) la testa, la voce, le setole e la forma di porci, ma l'intelletto era quello di prima[51].

Un esempio del famoso volo delle streghe, provocato mediante la frizione di un unguento segreto, è proposto nell'*Asino d'oro* di Apuleio:

Per prima cosa, Panfile si spogliò completamente, quindi aprì una piccola cassapanca e prese vari contenitori. Tolse il coperchio a uno di essi e ne estrasse un unguento, se lo frizionò a lungo sulle palme delle mani e se lo spalmò infine su tutto il corpo, dalle punte dei piedi fino ai capelli; mosse furtivamente [...] la lampada, poi le sue membra si scuoterono in un tremito sussultante. [Le membra] divennero leggere, si coprirono di peluria, le spuntarono forti ali, il naso si contorse e divenne duro, le unghie dei piedi le si chiusero a forma di artiglio. Panfile si era trasformata in un gufo [...] e volò libera con un ampio battito di ali[52].

Il curioso Lucio, avendo osservato tutto ciò, convince la cameriera a dargli un po' dell'unguento, perché vuole sapere dove è andata Panfile. La cameriera però scambia i contenitori e Lucio dovrà trascorrere molto tempo trasformato in asino.

Processi per lesa maestà e magia

La magia non era punibile nell'impero romano, a meno che non si trattasse di un *maleficium*, ossia quando utilizzata per arrecare danno a persone, animali o beni. A partire da Diocleziano, però, i *magi* furono equiparati ai *malefici* (malfattori) nei tribunali. La pratica processuale conosceva, accanto al *maleficium*, anche il *veneficium* (avvelenamento). A questa seconda categoria appartenevano anche le pozioni d'amore, di sterilità e quelle usate per l'aborto.

A partire dalla repubblica romana, furono severe le punizioni contro chi era ritenuto responsabile della magia della tempesta, della negromanzia e contro chi produceva e utilizzava tavolette per le maledizioni. Se una persona moriva a causa della magia, al mago era comminata la pena di morte. Dal III secolo fu passibile di pena di morte anche chi "commissionava" i servizi di un mago. Per i membri dei ceti inferiori la massima pena era la crocifissione o lo sbranamento, mentre chi apparteneva a un alto ceto sociale era generalmente decapitato. I maghi, invece, venivano bruciati vivi.

L'arte divinatoria a pagamento era severamente proibita sin dal tempo dell'impero e spesso era punita con la morte, soprattutto se si poteva dimostrare che interessava la persona dell'imperatore. Nel 357, Co-

stantino dispose che tutti i tipi di magia, anche quella curativa, fossero puniti con la morte.

Già le leggi delle dodici tavole, il codice romano più antico, prevedevano pene per i maghi, in particolare per la magia della tempesta e quella che danneggiava il raccolto. La legge di Silla contro gli avvelenatori fu estesa ai maghi all'epoca dell'imperatore Tiberio (14-37 d.C.). Da allora, essendo equiparato al *veneficium*, il *maleficium* fu punito con la morte. Da Diocleziano in poi la morte sul rogo fu la punizione per le pratiche mantiche e magiche. Giustiniano (527-567) dispose l'equiparazione di *malefici*, *magi*, *divinatores* e *matematici*, laddove questi ultimi non erano certo i matematici, ma gli astrologi; l'astrologia è, infatti, la scienza della *mathesis*.

Lo storico Ammiano Marcellino fornisce informazioni dettagliate sui processi all'epoca degli imperatori Costantino II e Valentiniano I. La magia, come abbiamo già menzionato a proposito di Pitagora, era considerata un reato di lesa maestà o un crimine di Stato.

Dagli scritti di Marcellino si ha l'impressione che le maestà avevano molto timore della magia, perché punivano soprattutto quei delitti che riguardavano la morte dell'imperatore o le divinazioni che interessavano la sua persona. L'analisi del fenomeno condotta da Marcellino è estremamente critica. La sua descrizione dei processi sembra confermare l'opinione di diversi studiosi[53], secondo cui i processi ai maghi sono da mettere in relazione con l'emergere di crisi sociali, conflitti politici e guerre: «Come se fosse naturale, appena cessava il rumore della guerra, si suonava di nuovo la tromba, stavolta però non per chiamare alla guerra civile, ma per la punizione di presunti reati di lesa maestà»[54].

Ammiano narra che Costantino II, un uomo ansioso e paranoico, fu in balia delle insinuazioni dei suoi cortigiani concernenti la magia. Sotto l'imperatore Valente (371-372) fu persino istituito un tribunale della magia, che aveva il compito di giudicare coloro che fossero stati sorpresi a praticare l'arte proibita. Un compito addizionale del tribunale era quello di screditare le spose dei prigionieri accusandole di magia (preparazione di filtri d'amore, ecc.). Si giunse a vere e proprie ondate di arresti, torture ed esecuzioni. Ammiano critica anche le pratiche del procedimento giudiziario imperiale; la sua inequivocabile distinzione tra legalità e diritto appare sorprendentemente moderna. Il pagano Ammiano non ritiene le azioni degli imperatori cristiani degli sforzi antipagani, ma abuso di potere politico e giudiziario.

Come dettaglio grottesco citiamo il caso del miserevole segretario di Stato Faustino, il quale fu accusato di tramare un complotto contro l'imperatore: avrebbe ucciso un asino per ricavare dalle membra dell'animale un rimedio contro la caduta dei capelli. La sua azione fu in-

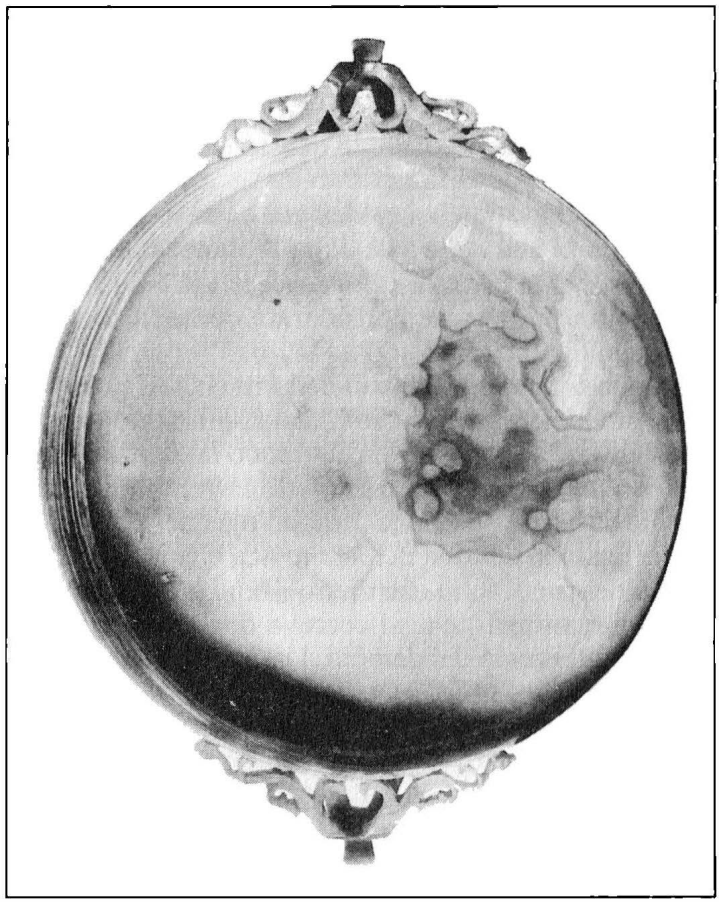

Fig. 2. *Guscio d'agata di Costantinopoli (?), IV secolo.*

terpretata come un uso della magia contro la persona dell'imperatore e pertanto fu giustiziato[55].

La figura 2 si riferisce a uno dei riti magici descritti da Ammiano, fondamentale in un processo dell'anno 371 in cui i notabili di Antiochia dovettero difendersi dall'accusa di magia contro l'imperatore Valente. L'esperimento[56] magico sembra fosse stato eseguito con l'aiuto di un guscio: esso venne riempito di acqua limpida, vi si aggiunse dell'olio e del vino, si pronunciò una formula magica e le immagini riflesse sulla superficie dell'acqua furono interpretate in relazione alla vita dell'imperatore.

R. Egger, in modo controverso, ha voluto[57] vedere nel guscio d'agata (entrato in possesso degli Asburgo nel 1470 dalla Borgogna) un accessorio della cosiddetta idromanzia (divinazione mediante l'osservazione dell'acqua o, per meglio dire, della superficie dell'acqua).

I Caldei

I Caldei sono una popolazione di stirpe semitica emigrata a Babilonia. Greci e Romani utilizzarono questo etnonimo come sinonimo di mago e astrologo.

La letteratura magica caldea era conservata in iscrizioni su tavolette di argilla in una delle sale della biblioteca di Ninive. Originariamente questo *corpus* dovette comprendere oltre 200 tavolette. Quella a noi pervenuta può essere considerata come la trascrizione di una fonte molto più antica (884-860 a.C.).

Da questo materiale si può dedurre che i Caldei possedettero un sistema demonologico incredibilmente sofisticato che, secondo alcuni studiosi di storia delle religioni, avrebbe influenzato la spiritualità occidentale più di quanto non abbia fatto la religione egizia. Non è assolutamente da escludere che la demonologia dei Caldei abbia profondamente influenzato la dottrina demonologica cristiana dell'Antico Testamento.

I Caldei ritenevano che dietro i fenomeni atmosferici e le malattie di uomini e animali, che si cercava di dominare mediante scongiuri, vi fosse l'intervento dei demoni. I demoni delle malattie erano la causa di determinate infermità ed erano associati di volta in volta a determinate parti del corpo. «Il maledetto Asak esercita la sua influenza nefasta sulla testa dell'uomo, il crudele Nemtor sulla vita; l'ignobile Utuk sulla gola; Alu, il distruttore, sul petto; il malvagio Ekim sulle viscere, l'orribile Gallin sulla mano»[58].

La religione e l'immagine della natura dei Caldei possono essere considerate come animismo compiuto. Compito del sacerdote era eseguire gli scongiuri adeguati o celebrare i riti della guarigione. C'è persino un rimando a riti apotropaici celebrati dai sacerdoti contro malattie causate dalla magia, ciò che farebbe pensare all'esistenza di maghi al di fuori della casta dei sacerdoti.

L'esorcismo dei demoni delle malattie era eseguito grazie all'aiuto del loro ritratto; si pensava, infatti, che i demoni sarebbero fuggiti terrorizzati di fronte alla bruttezza della propria immagine, ciò che ci ricorda la storia di Medusa o la saga dei basilischi.

Amuleti e talismani proteggevano la casa e i suoi abitanti dai demoni.

La letteratura magica non contiene istruzioni esplicite sulla magia nera, ma indicazioni su come difendersi dagli effetti della magia o come annullarli. Le forme più comuni di magia nera erano il malocchio e la magia delle bambole di cera (un tipo di idolatria in cui ciò che si vorrebbe fare al proprio nemico viene fatto a una statua).

Sia nella tarda antichità che nel Medioevo il termine "Caldei" era sinonimo di "astrologhi" (*mathematici*) a causa della loro profonda conoscenza di astronomia, astrologia e divinazione (di qui deriva l'equivalenza Caldei-divinatori).

I divinatori itineranti, che come è stato dimostrato percorrevano tutta la Grecia e l'impero romano (esistono documenti risalenti al IV secolo a.C.), appartenevano probabilmente anche ad altre popolazioni. Nel periodo di massimo splendore della magia caldea, all'epoca degli imperatori romani, vi erano persino accademie dove si poteva apprendere la loro dottrina[59].

I maghi ambulanti erano probabilmente così numerosi che, a causa della concorrenza, non si fermavano di fronte a metodi ciarlataneschi, trucchi da prestigiatori o veri e propri inganni. Un trucco chiamato "La statua luminosa di Ecate" dovette essere particolarmente amato: per disegnare i tratti della figura su una parete, si utilizzava del materiale infiammabile. Al momento opportuno, l'indovino appiccava il fuoco alla statua nella buia sala di consultazione. Questo fenomeno di luce sortiva di sicuro l'effetto desiderato sugli spettatori allibiti[60].

Note

[1] Peter Dinzelbacher, *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion*, in Peter Dinzelbacher – Dieter R. Bauer (a cura di), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn 1990, p. 19.

[2] Grazie agli ultimi ritrovamenti, il numero dei papiri è prossimo ai duecento. *Papyri Grecae Magicae*, a cura di Karl Preisendanz – E. Diehl – S. Eitrem, 3 voll., Leipzig 1928-1941. Nuova edizione a cura di A. Henrichs, 2 voll., Stuttgart 1973-1974. Edizione inglese a cura di H. D. Betz, *The Greek Magycal Papyri in Translation*, Chicago 1985.

[3] La bibliografia dei primi studi è disponibile in Preisendanz, «Archiv für Papyrusforschung», 9, 1928, pp. 119 sgg. La dissertazione di David Jordan si occupa delle tavole delle maledizioni greche: *Contributions to the Study of Greek Defixiones*, Ann Arbor 1992; vedi anche David R. Jordan (a cura di), *The World of Ancient Magic: Papers from the International Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 May 1997; Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, Stuttgart 1990, p. 67 (trad. it. *La magia del mondo antico*, Bari, Laterza, 1994); G. Gager Hohn, *Curse Tablets and Bining Spells from the Ancient World*, New York/Oxford 1992.

[4] La parola *amuletum* ha tre significati fondamentali in Plinio (Nat. Hist. 29, 4, 19): 1) oggetto utilizzato per la pratica della magia o come strumento di difesa; 2) azione volta a difendere dal male; 3) una forza che deve proteggere dal male. La prima definizione è la più comune. Vedi Theodor Gaster, *Amulets and Talismans*, in Mircea Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religions*, Amsterdam 1987, vol. 1, pp. 242-46 (trad. it. *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994). Sulla magia nera in generale, vedi Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996; Id., *How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic*, in H. Kippenberg – P. Schäfer (a cura di), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposion*, Leiden/New York/Köln 1997, pp. 93-114.

[5] Vedi R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, in «Archäologisches Jahrbuch», 6, 1905; Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 67.

[6] A. Reitzenstein, *Hellenistiche Wundererzählungen*, Leipzig 1902, p. 142 sg.

[7] Adam Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gießen 1908, p. 113 sg. Adam Seelinger, *Magical Motifs in the Metamorphoses of Apuleius*, Diss. Univ. Columbia, Ann Arbor 1981; David Walter Leinweber, *Witchcraft and Lamiae in "The Golden Ass"*, in «Folklore», 105, 1994, pp. 77-82.

[8] Ludwig Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898, p. 83 sg.

[9] Per ulteriori esempi, vedi Adam Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, cit. p. 122 sg.

[10] Vedi sotto p. 143.

[11] In *Philopseudes o il mentitore*, Luciano racconta al pitagorico Eucrate l'episodio del mago egizio Pacrate. Vedi Otto Herzig, *Lukian als die Quelle für die antike Zauberei*, Tübingen 1940, p. 11, e il recente studio di Stephen Ronan, *The Goddess Hekate. Studies in Ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy*, vol. 1 XY/N-1: Chthonios 1989.

[12] Adam Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, cit. p. 127 sg.

[13] A. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, cit., p. 125 sg.

[14] Vedi Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 50 e Otto Herzig, *Lukian als die Quelle für die antike Zauberei*, cit., p. 15.

[15] Vedi Theodor Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Amsterdam 1974, pp. 403, 423, 464, 507 sg., 683 sg., 817 sg.

[16] Adam Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, cit., p. 198. In un dramma di Aristofane, Strepsiade palesa l'intenzione di acquistare una maga tessalica affinché questa porti giù e rinchiuda la luna. Vedi S. Eitrem, *Die Magie in der Tragödie*, in «Symbolae Osloensis», XXI, 1941, p. 45 sg.

[17] Vedi W. H. Roscher (a cura di), *Lexikon der griechisch-römischen Mythologie*, II, coll. 3157, 3163 sg.

[18] *Storia naturale*, XXX 1, XXV 106.

[19] Tra le numerosissime ricerche meritano una speciale menzione gli studi di Thomas Hauschild, *Der böse Blick. Ideensgeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchung*, Hamburg 1982, e di Alan Dundes, *The Evil Eye: a Casebook*, Madison, Wisconsin 1992.

[20] Theodor Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 voll., Leipzig 1921-1924, vol. 2, p. 411.

[21] Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, München 1950², p. 803 sg.

[22] Rudolf Egger, *Liebeszauber*, in *Jb. Des österr. archäol. Inst.*, vol. 36, 1948, p. 118.

[23] Edward Stemplinger, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948, p. 87.

[24] Vedi Heinrich Marzell, *Zauberpflanzen und Hexentränke*, Stuttgart 1963, p. 7 sg.

[25] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1997); ripreso da Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 15.

[26] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 87.

[27] Vajda elenca otto caratteristiche dello sciamanesimo: estasi rituale, vocazione teriomorfa, spirito protettore non teriomorfo, iniziazione sciamanica, viaggio nell'aldilà, cosmologia, lotta sciamanica, equipaggiamento sciamanico. Vedi Laszlo Vajda, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, Uraltaisches Jb., Gedenkband. J. v. Farkas*, vol. 31, Wiesbaden 1951, p. 476. Torsten Passie ha pubblicato una bibliografia degli studi recenti, *Schamanismus: eine kommentierte Bibliographie 1914-1998; 125 Bücher und Dissertationen in Kurzrezensionen*, terza edizione ampliata, Hannover 1999.

[28] Mircea Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M. 1970.

[29] Vedi Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, cit., p. 803 sg.

[30] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., pp. 16, 26, 300 sg.

[31] I Greci ritenevano che la dottrina di Zaratustra fosse più antica di quella di Pitagora e ipotizzavano pertanto che la seconda derivasse dalla prima. Vedi l'eccellente monografia di Christoph Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München 2002.

[32] Vedi Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 132.

[33] L'interpretazione dei sogni è un compito da specialisti. Il significato dell'interpretazione ha occupato i filosofi, il che dimostra quanto seriamente venisse presa la credenza nei sogni. Vedi Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, cit., p. 795 sg. e il nuovo studio di Patricia Miller, *Dreams in the Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.

[34] Il medico Heinrich von Neustadt scrisse il voluminoso romanzo in versi *Apollonio di Tiana*, il cui sfondo è costituito dallo scritto *Historia Apolloni regis Tyri*, presumibilmente risalente al III secolo. Probabilmente la sua fonte più diretta fu un romanzo bizantino andato perduto (pubblicato dopo il 1253). Vedi Peter Ochsenbein, *Heinrich von Neustadt*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 840-842 e l'importante articolo di Alfred Ebenbauer, *Der "Apollonius von Tyrlant" des Heinrich von Neustadt und die bürgerliche Literatur im spätmittelalterlichen Wien*, in H. Zemann – F. P. Knapp (a cura di), *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert (Mittelalter bis frühe Neuzeit)*, parte I, Graz, pp. 311-347, e la postfazione di Helmut Birkhan a *Leben und Abenteuer des großen Königs Apollonius von Tyrus zu Land und zur See: ein Abenteuerroman von Heinrich von Neustadt verfasst zu Wien um 1300 nach Gottes Geburt, übertr. mit allen Miniaturen der Wiener Hs. C*, Bern 2001, pp. 393 sgg.

[35] Vedi Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-1958, I, p. 58 sg. e Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 11 sg.

[36] E. A. W. Budge, *Egyptian Magic*, London 1899, p. 84.

[37] Nella sua *Storia naturale*, Plinio afferma che Ostane, profeta della corte di Serse che seguì il re nel viaggio in Grecia, scrisse libri magici e diffuse in Grecia la scienza della magia.

[38] Gli oracoli caldei, nati nel II secolo, offrivano un catalogo di dottrine salvifiche influenzate dal culto semita dei pianeti e dalle teorie ellenistiche. Vedi E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., pp. 283-311, e R. Norris, *Theurgy*, in Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religions*, vol. 9, pp. 481-83 (trad. it. *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994); Hans Lewy, *Chaldean oracles and Theurgy*, Cairo 1956.

[39] Vedi Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, cit., pp. 431-65.

[40] Estratti sono presenti nell'opera di Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 284 sg. Vedi Philipp Merlan, *Plotinus and Magic*, in «Isis», vol. 44, 1953, pp. 341-48; Georg Luck, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neussner – E. Frerichs (a cura di), *Religion, Science and Magic in Concert and Conflict*, New York 1989, pp. 185-225.

[41] Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, cit., pp. 25 sg., 28.

[42] Ivi, p. 531.

[43] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., pp. 33, 148.

[44] Il poeta decanta i metodi usuali della profezia, quali la idromanzia, l'oracolo di Delfi, e così via, in contrapposizione a quest'arte oscura. Vedi Omero VI libro. Sulla maga Erictho, vedi Mark D. Clauser, *Lucan's Erichto and the Roman Witch Tradition*, dissertazione, Ann Arbor, 1993, e Martin Korenjak, *Die Erichtoszene in Lukians Pharsalia: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M. 1996.

[45] Controverso ancora nel Medioevo nel *Canon Episcopi* (vedi p. 95 sg.), successivamente accettato come vero.

[46] Le maghe possiedono poteri sugli animali e sugli elementi, sono le "signore degli animali" come gli sciamani. Vedi Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 237 sg.

[47] *Kirke*, in Werner Wunderlich – Ulrich Müller (a cura di), *Mythen des Mittelalters*, vol. 3: *Verführer, Schurken, Magier*, St. Gallen 2001, pp. 493-509.

[48] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 95. Vedi anche H. Parry, *Thelxis. Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry*, Lanham/New York 1992, in particolare pp. 43-62; Matthew Dickie, *Talos Bewitched*, in «Papers of the Leeds Internat Latin Seminar», 6, 1990, pp. 267-296; Reinhold Glei, *Medea*, in *EM*, vol. 9, Berlin 1999, coll. 464-66.

[49] Bargheer, *Leber*, in *HdA*, vol. 5, p. 980 sg.

[50] Si è ipotizzato che un personaggio reale noto al poeta si nasconda dietro la perfida Canidia. Vedi Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 104. La maledizione di un condannato a morte era considerata particolarmente efficace e di conseguenza pericolosa. Sull'utilizzo di bambini come medium, vedi Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, cit., p. 531. Sul fenomeno dei medium nella divinazione, vedi Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 335 sg.

[51] Ivi, p. 75.

[52] Ivi, p. 104.

[53] Edward Peters, *The Magician, the Witch and the Law*, Cambridge 1981.

[54] Hermann Funke, *Die Majestäts- und Magierprozesse bei Ammianus Marcellinus*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 10, 1967, p. 151; vedi anche Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993.

[55] Hermann Funke, *Die Majestäts- und Magierprozesse bei Ammianus Marcellinus*, cit., p. 172.

[56] Nilson ipotizza un altro procedimento: un guscio, sul bordo del quale sono incise 24 lettere, viene colpito con un anello che oscilla legato a un filo, durante la formulazione delle domande. Vedi Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, cit., p. 531. Luck compara il guscio a un'antica tavoletta *ouija*, nel suo *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, cit., p. 69.

[57] Rudolf Egger, *Kostbares Zaubergerät*, in «Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgerland», n. 35, Eisendstadt 1966.

[58] Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart 1925, p. 45. Vedi W. Lautermann – Manfred Schluke (a cura di), *Geschichte in Quellen*, vol. 1, *Das Altertum*, München 1971, p. 100 sg.

[59] Vedi Baumstark, *Chaldäer*, in G. Wissowa (a cura di), *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (Paulz-Wissowa), vol. 3, Stuttgart 1893, col. 2060. Sui Caldei, vedi Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001, pp. 111 sg., 155 sg.

[60] Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, cit., p. 533.

2.
Il cristianesimo

Gesù Cristo: un mago?

Lo storico americano Morton Smith[1] ha suscitato scalpore in anni recenti con i suoi saggi provocatori sulla figura storica di Gesù, da lui definito un mago. La base delle sue argomentazioni sono i Vangeli, che descrivono Gesù come una persona che compiva azioni simili a quelle tramandateci, per esempio, dai papiri magici o dalle tavole delle maledizioni. Tuttavia, anche se le azioni di Gesù mostrano analogie con le raffigurazioni o le idee presenti nei papiri magici, è problematico definirle pratiche magiche. Addurre analogie come metodo dimostrativo può essere decisivo solo se si possono comparare i contesti sociali in cui la magia è praticata. La questione non è se Gesù fosse un mago, ma da quale panorama sociale potrebbe essere nata l'accusa.

Anche il testo di Origene[2] *Contra Celsum* tratta questo punto. Celso aveva definito Gesù, Mosè, gli israeliti e i cristiani in generale, maghi e ciarlatani. Gesù, da lui considerato un mago, i cui miracoli erano frutto della magia piuttosto che del potere divino, sarebbe da mettere sullo stesso piano dei prestigiatori dei mercati. Già Mosè avrebbe insegnato la magia agli ebrei, tuttavia la familiarità degli ebrei con la magia sarebbe da ricondurre ai loro capostipiti. Si riferiva probabilmente ad Abramo, Isacco e Giacobbe, cui furono attribuiti certi poteri magici.

La replica di Origene fa riferimento alla gara di magia di Mosè contro i maghi del faraone e ribadisce che solo l'aiuto divino, e non una più profonda conoscenza dalla magia, ha permesso a Mosè di sconfiggerli. A un certo punto ammette che effettivamente vi sarebbe una certa analogia tra i miracoli e le gesta spettacolari dei maghi. Se Gesù avesse compiuto miracoli solo per fare colpo sulle persone (ciò che Origene attribuisce ai maghi), sicuramente non sarebbe apparso nelle piazze per predicare l'abbandono del peccato e il regno dei cieli. Un ciarlatano non si sarebbe preso la briga di fare tutto questo, ma avrebbe piuttosto utilizzato i miracoli per ottenere potere, gloria e ricchezza.

I Vangeli stessi forniscono lo spunto per questo tipo di sospetti. In *Lu-*

ca 9, 43-8, Gesù parla dello scomparire della forza che ricorda l'antico concetto di forza pagano[3]. Anche le guarigioni di Gesù diedero adito a speculazioni[4].

Nel Vangelo apocrifo di Nicodemo (*Atti di Ponzio Pilato*), gli ebrei lo accusano di evocare i demoni[5]. Cristo, il "mago", ha offerto possibilità creative anche al dramma medievale. Un drammaturgo di York, noto come "il realista di York"[6], ha tematizzato tra gli altri il processo a Gesù. Lo svolgimento del processo, le affermazioni dei testimoni, e così via, offrono uno spaccato dei processi ai maghi medievali. Oltre a illustrare la superstizione del tempo, il dramma ci permette di farci un'idea della prassi processuale e dell'atteggiamento della società inglese del tempo.

Gli ultimi giorni della vita di Gesù furono rappresentati in diversi modi nel Medioevo, ma è identica l'accusa per crimini legati alla magia: abuso di negromanzia. Pilato assume un atteggiamento ambivalente. Per i sommi sacerdoti del dramma del "realista di York", i miracoli di Gesù sono un indizio dei suoi poteri magici, da essi concepiti come opera di Satana! Caifa e Anna lo accusano di reati "magici" e chiedono la pena di morte. Pilato non ne è convinto, perché in effetti non si è prodotto alcun maleficio. I sommi sacerdoti si vedono dunque costretti a usare le maniere forti e trasformano l'accusa di magia in alto tradimento. L'alto tradimento era punito con la crocifissione, pertanto il processo prende il corso universalmente noto. Tutte le azioni e le idee dei sommi sacerdoti rappresentate nel dramma medievale sono giustificate dal punto di vista dei loro contemporanei.

I Vangeli apocrifi (non scritti dai quattro evangelisti ufficiali) non solo provengono da varie fonti, ma risalgono anche a differenti epoche. Scritti nei primi secoli dopo Cristo, sicuramente hanno ripreso elementi precristiani e dell'Antico Testamento. Nel V secolo, papa Gelasio tentò di vietare i Vangeli apocrifi e di imporre i quattro Vangeli come le uniche testimonianze della vera storia di Gesù. Il suo divieto si impose però solo al tempo del suo papato, perché fino alla fine del Medioevo gli apocrifi furono considerati autentici. Una storia dell'infanzia di Gesù[7] tramandata da una fonte araba presenta sorprendenti analogie con l'*Asino d'oro* di Apuleio e con la vita di Apollonio di Tiana. In particolare, una storia in cui un giovane è trasformato in mulo. Lo sfortunato era stato trasformato in questo animale da una donna gelosa, evidentemente esperta di magia. Dopo aver tentato inutilmente con i maghi, la famiglia, disperata, si rivolge alla madre di Gesù; Maria pone quindi Gesù Bambino sul dorso del mulo ed esso riassume le sembianze umane. Maria[8] e Gesù Bambino agiscono in questo caso come maghi. Anche altri passi descrivono i loro sforzi tesi a rovesciare gli effetti della magia nera, scacciare demoni e guarire le malattie di origine magica[9].

Maria possiede il contrario del malocchio: i suoi occhi compassionevoli inducono i demoni ad abbandonare i corpi di cui si sono impadroniti. Gli abiti di Gesù sono utilizzati per praticare la magia contagiosa: per guarire i malati o scacciare i demoni; lo stesso avvenne con gli abiti di san Paolo.

I malati, persino i lebbrosi, possono guarire bagnandosi nella stessa acqua dove si è bagnato Gesù. Qui si esprime chiaramente la vecchia idea della forza guaritrice delle esalazioni e secrezioni delle figure divine: con il sudore di Cristo si produceva un balsamo terapeutico; Cristo poteva guarire dai morsi di serpenti semplicemente soffiandovi sopra; alla sua saliva erano attribuite proprietà taumaturgiche[10].

Alcuni passi interessanti del Vangelo apocrifo di Tommaso e del Vangelo arabo dell'infanzia di Gesù mostrano come egli non sempre compì miracoli per fini esclusivamente benefici: si narra per esempio che trasformò statuette d'argilla in veri uccelli per la gioia dei suoi compagni di giochi. Quando i bambini lo raccontarono a casa, i genitori proibirono loro di frequentare Gesù, perché lo considerarono un mago[11]. I bambini, confusi, si nascosero in una botte; Gesù, postosi alla ricerca dei compagni, chiese a una donna cosa ci fosse nella botte; questa gli rispose che si trattava di semplici capretti. Allora Gesù trasformò i bambini in capretti che accorsero immediatamente al suo richiamo. Secondo una variante di questa storia, Gesù trasformò i bambini in porcellini[12]. Gesù si comportò in modo ancora più aggressivo nei confronti di un altro compagno di giochi, poiché questi, sbadatamente, aveva distrutto uno dei canali di scarico da lui costruiti. Mediante la pratica della magia simpatetica, Gesù fa in modo che la vita del bambino si spenga come l'acqua fuoriesce da un catino rotto[13]. Due passi descrivono invece la discussione con un compagno di giochi e con un insegnante, i quali finiscono entrambi uccisi. In considerazione di questi avvenimenti, san Giuseppe osserva che non si può più far giocare Gesù in strada, altrimenti tutti coloro che lo contrarieranno potrebbero perdere la vita[14].

Anche alcuni degli apostoli furono accusati di magia[15]. Gli Atti degli Apostoli di Luca citano il caso della discussione tra l'apostolo Paolo e il mago Bar-Iseus o Elimas. Luca descrive i due come gli opposti assoluti: Paolo, pieno di Spirito Santo, Elimas guidato da Satana, servitore del diavolo, e diavolo dalle sembianze umane, attributi questi che ritroveremo nel Medioevo. Due volte viene chiamato "mago", altrimenti sempre "falso profeta"[16]. Kee ha raccolto alcuni documenti interessantissimi sulla tradizione ebraica e, in particolare, sull'identificazione di Satana con la magia e la falsa profezia; questi documenti influenzarono sicura-

mente anche il Medioevo. La punizione divina evocata da Paolo è la cecità; si tratta di una punizione tipica, in quanto un falso profeta, ignorando la vera fede, era ritenuto cieco nello spirito. In effetti, la magia di Paolo potrebbe anche essere considerata un *maleficium*. Però Paolo è dalla parte giusta, è un servo di Dio, non di Satana. Le sue azioni, quindi, non possono avere a che fare con la magia e il *maleficium*: «Maleficos non patieris vivere» (*Esodo* 22, 7), che significa: «I maghi malvagi non dovranno vivere».

Il termine *maleficos*, o "maghi malfattori", fu spesso tradotto erroneamente nei secoli successivi con "maghe" o addirittura "streghe", perché il termine "magia" era associato automaticamente alla stregoneria e alle streghe. Isidoro di Siviglia (560-636) ha proposto nei suoi scritti, accolti con entusiasmo nel Medioevo, le definizioni corrispondenti. Ecco la sua descrizione dei maghi: «Magi sunt qui vulgo malefici ob fascinorum magnitudem nuncupontur. Hi et elementa concutiunt turbent mentes hominum ac sine ullo veneni haustu violenta tantum carminis interimunt»; che significa: «Sono maghi coloro che comunemente vengono chiamati malfattori a causa delle loro scelleratezze. Essi scatenano gli elementi, turbano la mente dell'uomo e, senza un sorso di pozione magica, uccidono con la violenza dei loro canti magici».

Guglielmo di Auvergne osserva: «In isto mandato quod legitur Exodi 22 Maleficos non patieris vivere prout malefici intelligentur magi et incantatores, hujus modi enim homines omnes idolatrae sunt, sicut docebimus in tractatu de idolatria»[17]. ("Nel comandamento dell'*Esodo* 22, dove si dice che non si devono lasciare in vita i malfattori, questi ultimi sono da intendersi come maghi ed evocatori nonché adoratori di idoli, come mostreremo nel trattato sull'idolatria").

Questo trattato sull'idolatria è andato perduto. Il commento sul passo dell'Esodo[18] è un caso isolato, in quanto nell'alto Medioevo il tema principale della discussione teologica non fu la magia, ma l'incessante lotta contro il paganesimo.

Simon Mago di Samaria

I cosiddetti scritti pseudoclementini hanno un carattere leggendario, addirittura romanzesco e trattano la vita degli apostoli Pietro e Paolo e del loro antagonista, Simone di Samaria. La datazione, l'autore e la provenienza di questi scritti sono già da tempo un tema controverso di cui non mi voglio occupare in questa sede. Ci è pervenuta una versione greca di questi scritti chiamata *Homiles*, mentre le edizioni latine sono intitolate significativamente *Recognitiones*, poiché tutta la storia

verte sulla perdita e il ritrovarsi di famiglie precedentemente separate (gli scritti erano noti nel Medioevo sotto un altro titolo che aveva a che fare con il viaggio di Clemente o Pietro[19]). Le *Recognitiones* sono formate da dieci libri. Nel primo è lo stesso Cristo a raccontare gli eventi prodigiosi cui ha assistito durante il suo viaggio a Roma. Il terzo narra come Simon Mago gettò in mare i suoi strumenti magici per recarsi a Roma, mentre il decimo lo vede sempre in Antiochia con tutto il suo corredo magico. Il carattere estremamente arcaico degli scritti dimostra che non era ancora nota la suddivisione dei Vangeli né la tradizione dei detti di Gesù non contenuti nei quattro Vangeli (evidentemente perché trascritti successivamente). Il testo testimonia l'interesse che l'autore nutriva sia per la scienza che per la magia, che egli combina con intermezzi romantici e fantasiosi come fa Apuleio nell'*Asino d'oro*. Il padre di Clemente si chiama Fausto o Faustino. Più di uno studioso ha ipotizzato che il materiale per il *Faust* sia stato attinto da questi scritti[20]. Sono evidenti le analogie con la biografia di Apollonio scritta da Filostrato.

L'autore non considera l'astrologia[21] in quanto opposta alla religione e dedica ampio spazio alla discussione sulla demonologia. Afferma che Pietro assegnò a ogni terra un angelo custode e che cacciò i demoni con le sue prediche. Fornisce dettagli sul fenomeno della possessione; la divinazione pagana, così invisa all'autore, certi riti pagani, e gli dèi egizi dalla testa di animale sono ricondotti all'influsso dei demoni o delle loro manifestazioni. L'autore descrive anche i numerosi pericoli dell'influenza demoniaca, tema, questo, oggetto dei discorsi scolastici medievali.

Inventori della magia furono Ham e i suoi figli, capostipiti di Egizi, Assiri, Babilonesi e Caldei. Ham aveva cercato di far scaturire scintille dalle stelle; durante il suo tentativo si bruciò e per questo i demoni lo annientarono. Pertanto in seguito venne denominato "Zaratustra" o "stella vivente"[22]. Questa scintilla passò quindi a Nimrod, considerato dallo scrittore cristiano Epifanio inventore della magia, oltre che dell'astrologia e della farmacia[23].

Nonostante l'autore delle *Recognitiones* condanni la magia, egli attribuisce ad essa, in ogni caso, un grande potere. Simon Mago ostenta le proprie arti: ha il potere dell'invisibilità, può attraversare montagne e scogliere, camminare sul fuoco e sull'acqua, spezzare qualsiasi catena, trasformare gli uomini in animali e far parlare le statue, solo per nominarne alcune. Egli afferma persino di essere stato in grado di creare un *homunculus* e successivamente di averlo distrutto, conservandone solo una statua come dimostrazione. Provoca turbamento ovunque si rechi; ne sono responsabili anche Luna o Elena, che lo accompagnano nei suoi

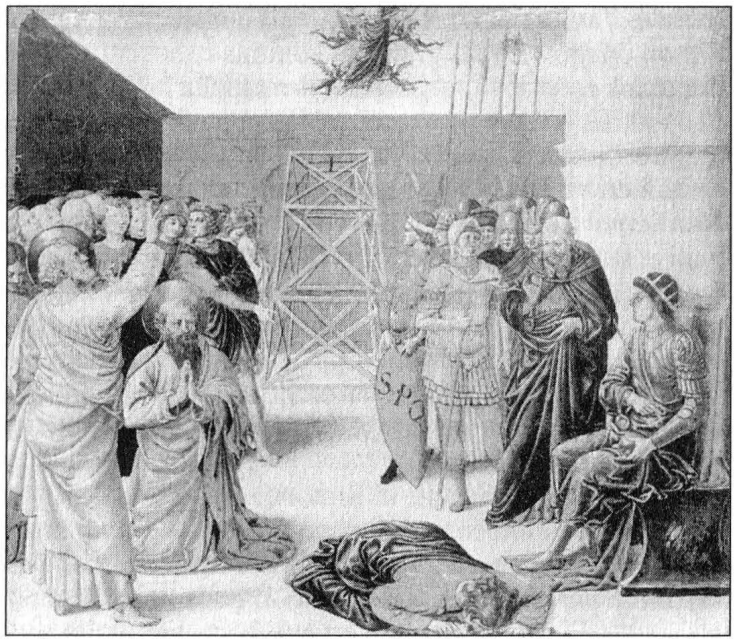

Fig. 3. *La morte di Simon Mago. Dipinto di Benozzo Gozzoli (1420-1497 ca.).*

viaggi. Per evitare un arresto incombente, assume le sembianze di Fausto, il padre di Clemente, che a sua volta assume i tratti di Simon Mago, affinché questi possa essere arrestato al suo posto[24].

Questi eventi eccezionali forniscono lo spunto a un ex allievo di Simon Mago per rivolgere a Pietro questa domanda: «Cos'è che distingue i miracoli dai misfatti di Simon Mago?». La risposta di Pietro mira alle componenti sociali: un buon cristiano compirebbe solo miracoli utili alla comunità come guarigioni, esorcismi, e così via. I maghi ricercano esclusivamente il profitto e il favore del pubblico. Non viene negata l'esistenza dei miracoli di origine magica, ma essi sono da concepire come un inganno dei demoni, che a loro volta ingannano i maghi. Simon Mago avrebbe addirittura ucciso alcuni ragazzi per compiere dei riti magici[25].

Negli Atti degli Apostoli si legge che, subito dopo la sua adesione al cristianesimo, Simon Mago offrì a Pietro del denaro, affinché questi gli rivelasse il segreto della mediazione dello Spirito Santo per imposizione delle mani. Inorridito, Pietro respinse questa richiesta, perché egli non comprendeva il costume ellenistico di pagare un risarcimento per la rivelazione di un segreto. Anche da questo episodio deriva la cattiva reputazione di Simon Mago: egli è lo scellerato che pensa di poter comprare con il denaro ciò che è di natura spirituale. Coerentemente, nel Medioevo, si è chiamata simonia l'acquisto di cariche spirituali.

Nonostante giudichi la magia un inganno demoniaco e un'azione anti-

sociale, l'autore delle *Recognitiones* considera la magia stessa un'arte e Simon Mago un retore, dotto, sommo conoscitore della logica e della dialettica e, soprattutto, delle arti magiche[26]. Negli *Atti di Pietro e Paolo* apocrifi, il risveglio di un morto precede il volo. Pietro ha successo, mentre Simon Mago fallisce. Nel dramma medievale sul martirio dei santi Pietro e Paolo, gli riesce soltanto di muovere la testa della salma[27]. Non sembra però aver fallito con i serpenti di bronzo: la magia con animali e statue gli riesce molto meglio. Lancia cani giganti all'inseguimento di Pietro per ucciderlo, ma Pietro conosce una via d'uscita: dà loro da mangiare pane consacrato ed essi si polverizzano all'istante. Il culmine di questa competizione è rappresentato dal volo[28] magico di Simon Mago: Pietro fa precipitare Simon Mago al suolo e questi si rompe in quattro parti. Infine l'imperatore Nerone, infuriato, fa giustiziare l'apostolo come un assassino[29].

Le stesse caratteristiche di Simone, presentate negli Atti di Pietro e negli scritti pseudoclementini, sono presenti a grandi linee anche nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine[30] (1255). Simon Mago lascia Gerusalemme perché lì, secondo lui, non gode della venerazione divina che gli spetta. Pietro lo affronta ed egli parte alla volta di Roma dopo aver bruciato i propri libri di magia. Pietro allora lo segue e, dopo un secondo scontro, Simon Mago deve mostrare la sua arte del volo. In effetti, grazie all'aiuto dei demoni, che però Pietro può vedere, Simon Mago riesce a librarsi nell'aria; è allora che le preghiere di Pietro lo fanno schiantare al suolo.

È chiaro cosa vogliano dire gli scrittori tardoantichi e quelli medievali: il potere del Dio cristiano è maggiore di quello degli dèi pagani o persino di quello di sedicenti dèi o demoni. Mentre Simon Mago è protagonista di trucchi magici, Pietro compie veri e propri miracoli. La continua enfasi posta sui miracoli divini in contrapposizione alla ciarlataneria pagana dimostra che tale differenza non era poi così chiara come i cristiani avrebbero voluto. La classificazione dei miracoli dipende dal punto di vista assunto di volta in volta dall'osservatore, se non si tratta inequivocabilmente di un rito magico antisociale (*maleficium*). I primi cristiani mutuarono gli argomenti dei propri oppositori, i pagani, che li avevano accusati ingiustamente di magia, per screditare a loro volta altri gruppi sociali.

La condanna della magia nell'antichità si fondava sulle componenti antisociali del *maleficium* e sulla sua tendenza anarchica e sovversiva. Gli autori del *maleficium* erano considerati nemici dello Stato[31] e trattati di conseguenza: la loro punizione era la crocifissione o la morte sul rogo. I cristiani associarono l'evocazione di demoni e la venerazione di falsi dèi al concetto di magia. I primi scrittori cristiani interpretarono in

modo nuovo tale concetto e non attribuirono il termine "religione" a nessun'altra comunità religiosa; pertanto i culti non cristiani furono condannati come falsa fede, idolatria o adorazione di demoni. I demoni, concepiti come intermediari tra gli dèi e gli uomini, o tra le singole sfere, sia dai pagani che dalla gnosi, potevano essere utili o dannosi. Ebrei e cristiani identificarono i demoni con gli angeli caduti, che erano al seguito di Lucifero.

Excursus sul volo magico non riuscito

Il fallimento del volo magico, a causa del fascino legato alla disavventura, è rinvenibile in molte opere letterarie. Nella letteratura occidentale, tuttavia, non si trova mai una descrizione del modo in cui, grazie alla magia, si acquisisce la capacità di volare. Si dice esclusivamente che il mago ne era capace grazie alla sua arte e all'influenza esercitata sugli dèi. Il volo dello sciamano o quello delle streghe[32] sono associati a un'esperienza di trance (il volo come viaggio dell'anima), mentre il corpo giace come fosse morto.

Interessanti testimonianze dell'incapacità dell'asceta di levitare sono offerte dalle leggende buddiste. Tra le tecniche induiste e buddiste, il volo appartiene a quelle "arti" che si acquistano nel corso dell'evoluzione che culmina quando si diventa maestro di yoga. Si tratta delle cosiddette *siddhis*, forze spirituali. I filosofi dello yoga classico, Patañjali e il tardo Buddhaghosa, hanno descritto l'acquisizione di questa tecnica:

> Chi desidera (volare come un uccello) entra per prima cosa nell'avvallamento della *kasina* della terra e si solleva di nuovo. Se vuole continuare a muoversi da seduto, sceglie un luogo (nell'aria) abbastanza grande dove si possa sedere a gambe incrociate. Quindi compie l'atto preparatorio e prende [...] la decisione [...]. Se ha scelto in questo modo uno spazio appropriato, prende la decisione nel modo adeguato: che questa porzione di aria possa trasformarsi in terra. E, contemporaneamente alla decisione, quella porzione di aria si trasforma effettivamente in terra[33].

Il volo magico è il miracolo più citato nella letteratura buddista, sebbene le regole degli yogi non consentissero di praticarlo in presenza di laici. Numerosi documenti mostrano come lo stesso Buddha non gareggiò in competizioni di magia con eretici non buddisti. I santi buddisti considerano la dimostrazione del volo come un mezzo per convertire alla dottrina del Buddha. «Un uomo normale si converte rapidamente grazie a un buon atto magico»[34].

Simon Mago cade a causa della "magia difensiva" di Pietro. In una va-

riante della leggenda, Pietro può vedere i demoni che sostengono Simon Mago e mediante le sue preghiere costringerli a lasciarlo cadere.

Nella letteratura buddista, il cadere è spesso associato alla perdita di concentrazione di fronte alla bellezza femminile. Questo è perlopiù il succo della storia: una mattina un giovane monaco vola nella casa di una giovane coppia per ricevere un'offerta. Il marito non è in casa e la vista della giovane donna risveglia la concupiscenza del monaco. Poco dopo il marito torna a casa e il monaco, tormentato dalla sua cattiva coscienza, vuole fuggire volando. Ma il tentativo fallisce perché egli ha perso la propria capacità a causa del desiderio. Il monaco cade in mare e il presunto marito, in realtà il Bodhisattva, lo rinvigorisce con una predica, affinché si sollevi dall'acqua e possa tornare a volare.

> La forza della tua magia ti ha portato fin qui,
> poco fa dopo aver attraversato la terra e il mare,
> ma la forza e l'astuzia di una donna ora
> ti han fatto cadere con la loro lusinga[35].

Esempi di questo tipo si trovano spesso nella letteratura buddista. Il messaggio è chiaro: il desiderio sessuale e il volo magico non sono compatibili. Tuttavia, sia nella letteratura buddista che in quella medievale, esistono persone la cui vita mondana, priva di qualsiasi ascesi, non compromette la loro capacità di effettuare un volo magico. È significativo il fatto che qui si tratti di un eretico.

Nel *Dhajaviretha-Jataka* si narra di un mago eretico che di giorno, in piedi su una sola gamba, prega il sole e che al tramonto vola nel palazzo del re di Benares per spassarsela con la regina, sua amante[36].

Come può volare un eretico? Il Medioevo aveva una risposta: grazie all'aiuto dei demoni, dopo aver stretto un patto con loro. La risposta dei buddisti ha a che fare con la differenziazione delle forze che rendono possibile il volo o altri miracoli. Tutti gli eretici sono maghi "comuni". Non hanno ottenuto la capacità di volare mediante il trance meditativo, ma attraverso la magia. "Magia" in questo contesto significa principalmente "magia strumentale". Come l'epica delle corti medievali, anche l'antica letteratura indiana conosce strumenti magici che consentono all'uomo di volare. Senza tali strumenti, i maghi non possono volare, mentre possono farlo i buddisti, a patto che osservino il comandamento della purezza. In molte leggende medievali sulla vita dei santi e in numerosi documenti antichi è presente il nesso tra miracoli e stile di vita ascetico.

Come ha rilevato Eliade[37], i buddisti hanno riposto grande valore nel differenziare queste forze acquisite durante la trance meditativa dalla magia "comune", che non avrebbe origine da una trasformazione interiore. Un terzo gruppo di maghi, che incontreremo anche nel Medioevo,

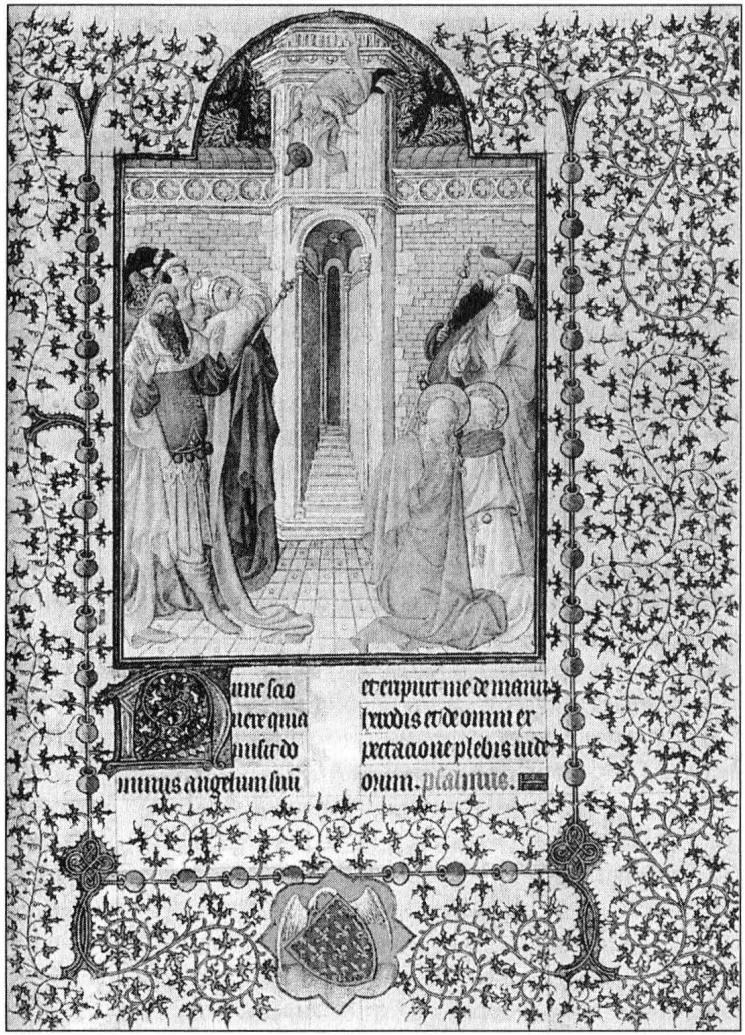

Fig. 4. *Il volo sfortunato di Simon Mago. Da un manoscritto francese del XV secolo (1410-1413 ca.).*

pretende solo di possedere questi poteri. In realtà si tratta di impostori che si vogliono accattivare il favore del pubblico mediante trucchi. Come si racconta ripetutamente nelle leggende buddiste, questi ciarlatani si rendono solo ridicoli quando entrano in una competizione di magia con i veri maestri. Il volo magico, la cui presentazione in pubblico era proibita, è la pietra di paragone per assegnare un posto nella gerarchia del controllo di queste forze. Al vertice vi è il Buddha, il quale può volare più in alto, più a lungo e più lontano di tutti[38].

Dobbiamo ancora analizzare il volo notturno delle donne, una vecchia credenza popolare che successivamente si sarebbe trasformata nel volo delle streghe.

Secondo una versione della leggenda di Simon Mago, a sostenerlo nell'aria sarebbero alcuni spiriti maligni, idea, questa, che ritroviamo anche nella Bibbia e nella cultura germanica. Come narra Saxo Grammaticus[39] nel suo *Gesta Danorum* (I, 12), Odino poteva sorreggere gli uomini nell'aria. Sembrerebbe che un vescovo vissuto intorno al 411 si fece trasportare da alcuni demoni da Besançon a Roma e ciò «in virtute de et sanctae omnis super daemonium ascendens»[40] ("elevandosi sopra ogni demone mediante il potere di Dio e di tutti gli altri santi").

Cesario di Heisterbach riferisce alcune storie sui voli effettuati grazie all'ausilio di demoni che superano di gran lunga quanto il XX secolo ha da offrire in quanto a velocità: da Gerusalemme a Liegi in un'ora[41]!

Il significato della magia nella gnosi

È difficile definire il concetto di "gnosi" o "gnosticismo", perché fu utilizzato in riferimento a diverse sette cristiane con differenti idee di fede.

Tali studiosi concordano almeno sul fatto che le radici della gnosi siano più antiche di quelle della dottrina cristiana. Essa è stata associata al culto babilonese delle stelle e si sono anche stabiliti nessi con la magia e la religione egizie, nonché con la cultura persiana[42].

Le componenti principali delle antiche religioni orientali sarebbero entrate a far parte della gnosi: la *Magna Mater*, il dio redentore, il significato dei segni e dei simboli magici, il dualismo bene-male, la credenza nell'influenza delle stelle e la loro venerazione come entità divine.

Le dottrine gnostiche a noi note sono più simili al cristianesimo di qualsiasi altra religione orientale. Il culto delle stelle, divenuto importante grazie all'influsso babilonese, nella gnosi si trasforma in un complesso sistema cosmologico. I sette pianeti e le essenze spirituali loro assegnate sono considerati intermediari tra la terra e il mondo celeste.

Simon Mago fu considerato uno gnostico[43], sebbene siano sorti dubbi sul fatto che egli, come viene descritto, tra l'altro, negli scritti pseudoclementini, sia o meno lo gnostico eretico Simone. Questo non è il luogo per approfondire questa questione ma, come vedremo, esiste un nesso peculiare tra dottrine gnostiche e magia. Si dice che Simone si autodefinisse il "grande potere di Dio". In Samaria si presentò come il Padre, in Giudea come il Figlio e in altri Paesi come lo Spirito Santo.

Secondo lo storico della Chiesa Epifanio, Simone affermò di essere disceso dal cielo e di aver cambiato il proprio aspetto in corrispondenza di ogni sfera da lui attraversata. Il suo legame con la misteriosa Elena, che Giustino il martire definì una prostituta, ha dato adito a diverse interpre-

tazioni. Sembra che lo stesso Simone l'avesse definita in vari modi: la madre originaria, la pecorella smarrita, il pensiero incarnato dello Spirito Santo o "Sofia"[44]. Nella leggenda gnostica la donna che scatenò la guerra di Troia si trasformò nel simbolo dell'anima umana. La leggenda vuole che la figura mistica di Sofia, scesa dal cielo e ingannata sulla terra da demoni dai volti di leone, fosse riportata in cielo da Gesù Cristo. Sono evidenti le analogie con il rapporto tra Gesù e Maria Maddalena.

Gli scritti pseudo-clementini fanno di Elena un'allieva di Giovanni Battista. Dopo la morte del maestro, Simone Dositeo ne prese il posto, partì con Elena e la chiamò "la verità o la sapienza discesa dall'alto dei cieli".

La setta gnostica dei cosiddetti Ofiti riveste un ruolo importante nello scritto polemico di Origene contro il pagano Celso, che definiva i cristiani come maghi malvagi. Nella sua accusa, Celso aveva parlato di un diagramma magico utilizzato in operazioni negromantiche, astrologiche e magiche (prima di Origene). Il diagramma consisteva in dieci piccoli cerchi, inscritti in un cerchio più grande che rappresentava l'anima. Nei cerchi superiori apparivano le parole "cielo", "Padre e Figlio", "amore", "vita", "sapere", "comprensione". I sette cerchi erano assegnati ai sette demoni dalle teste di animali che corrispondevano ai sette pianeti. Ogni sfera era definita da un limite chiaramente marcato, la Geenna. Sotto i cerchi inferiori appariva il nome "Behemoth".

Origene conosceva sia i nomi degli spiriti del diagramma che le formule necessarie per evocarli.

Sono evidenti le analogie con il culto persiano di Mitra[45], dove si parla di sette cieli che possono essere raggiunti con l'aiuto di una scala. Ogni cielo aveva una porta cui era associato un metallo, a sua volta corrispondente a uno dei pianeti: il piombo corrispondeva a Saturno, lo stagno a Venere, il rame a Giove, il ferro a Mercurio, una lega di metalli a Marte, l'argento alla luna e l'oro al sole. Questo nesso tra astrologia e metalli fu ampliato in un complesso sistema dall'alchimia medievale.

Ireneo (II sec. d.C.), dottore della Chiesa, definisce i seguaci di Simone arcimaghi protetti dagli spiriti e in grado di compiere evocazioni, produrre pozioni magiche, e così via[46]. Parla anche della magia di Marco, il quale avrebbe trasformato il vino bianco in fluidi rossi, purpurei e blu[47]. Molte delle sue gesta ricordano i giochi di prestigio che i ciarlatani mettevano e mettono ancora in scena nelle fiere per il divertimento del pubblico. Marco utilizzò uno spirito protettore come oracolo, fu particolarmente abile nella preparazione di pozioni magiche e inventò un sistema di numeri magici[48].

Il numero sette, così importante per gli gnostici, associava ai pianeti anche sette suoni che formavano una scala musicale, ragion per cui lo si ritiene lo scopritore della scala musicale. L'opera gnostica più impor-

tante, *Pistis-Sophia*[49], contiene anche i comandamenti che Gesù avrebbe imposto dopo il suo secondo ritorno. Egli si sofferma in particolare sulla condanna della magia e della superstizione, delle evocazioni e delle pozioni magiche, però dà molta importanza al potere dei nomi sacri. Sembra che gli gnostici avessero operato una distinzione tra teurgia e goetia (vedi *Gli ebrei maghi*, pp. 107 sgg.).

La dottrina gnostica venne ripresa nell'alto Medioevo da Priscilliano[50] (385 d.C.), accusato e condannato come mago. Da Isidoro sappiamo che il maestro di Priscilliano, un certo Marco da Menfi, era stato allievo del famoso Mani, fondatore del manicheismo.

Anche il neoplatonismo lasciò i suoi segni. Platone aveva condannato il politeismo, da lui considerato una fantasmagoria. Al loro posto introdusse come cardine l'architetto del cosmo o demiurgo. Questo concetto assunse diverse forme presso i suoi successori. La dottrina di Filone di Alessandria, contemporaneo di Gesù Cristo, può essere considerata come il massimo stadio di sviluppo del concetto di demiurgo. Il suo dio creatore, al di sopra di tutti gli dèi, che non interviene direttamente nel mondo, ma si serve di angeli e demoni come intermediari, si trova in una forma o nell'altra in tutte le sette gnostiche o neomanichee. I neoplatonici Plotino, Giamblico e Porfirio, in particolar modo, svilupparono e resero più sofisticato questo sistema. Il cristianesimo primitivo, quello medievale e l'ebraismo furono influenzati dalla dottrina sistematica di Giamblico sugli angeli e sul diavolo e dall'esigenza di esercizi di purificazione e astinenza che dovevano proteggere l'uomo dall'influenza dei demoni.

L'accusa di magia rivolta ai primi cristiani

L'accusa di infanticidio rituale, rivolta già contro gli ebrei all'epoca di Cristo, fu estesa ai primi cristiani, perché i Romani non erano in grado di distinguerli dagli ebrei.

Le vittime venivano uccise e mangiate in un rito di evocazione diffuso nelle culture greca, italica e romana. Anche l'infanticidio rituale a scopi magici è attestato nell'antichità pagana.

Verso la fine del I secolo, in certe sette gnostiche erano diffusi riti di iniziazione che prevedevano azioni come l'infanticidio e il cannibalismo rituali e la magia a essi associata. Il fraintendimento intenzionale del rito dell'eucaristia rivestiva un altro ruolo: Gesù era concepito come il bambino ucciso nel rito. Le affermazioni contro i cristiani, spesso estorte con la tortura agli schiavi pagani (che vivevano nelle case cristiane), fecero il resto.

Il nesso tra magia e mistero o tra maghi e mistici è documentato nel *Papiro magico di Parigi*. Ecco la descrizione dei preparativi del mago prima del rito:

> All'alba taglia la testa di un gallo bianco, perfetto, che terrai nel tuo gomito sinistro; fai un giro intorno all'altare prima che il sole sorga del tutto. Tieni fermo il gallo con le tue ginocchia e decapitalo in questa posizione, senza che un'altra persona lo sorregga. Getta però la testa nel fiume, raccogli il sangue con la mano destra e bevi dalla testa [...] così sarai consacrato[51].

Nella Grecia antica, gli Scizi avevano la fama di essere cannibali[52]. Secondo Tertulliano, che cercò di opporsi all'accusa contro i cristiani, era però già molto radicata la credenza pagana secondo cui i cristiani avrebbero ucciso i bambini, intingendo poi il pane nel sangue fresco e mangiandolo. Questo fraintendimento ha a che vedere, da una parte, con il rito dell'eucaristia, incomprensibile ai pagani che lo interpretavano nel suddetto modo, dall'altra con il battesimo di sangue dei martiri.

L'accusa, che aveva già riguardato gli ebrei, fu diffusa dalla saga di Apione, il quale affermava che gli ebrei imprigionavano tutti gli anni un greco nel tempio e a un certo punto lo uccidevano per mangiarselo.

Democrito riprese questa propaganda antisemita nel suo scritto *Sugli ebrei*. Ecco il commento di Suda: «*Sugli ebrei*. In questo scritto [Suda] afferma che gli ebrei adorano una testa d'asino d'oro e che ogni sette anni catturano e sacrificano uno straniero, lo uccidono e fanno la sua carne a pezzettini»[53].

L'idea dell'adorazione di una testa d'asino fu estesa dagli ebrei ai cristiani. Il sacrificio del giuramento degli antichi Romani ha inoltre un certo ruolo nell'idea del sacrificio cruento. Si diceva[54] che il cospiratore Catilina, dopo il giuramento che li legava alla sua congiura avesse offerto ai suoi compagni vino misto a sangue[55].

Plutarco narra di un rito di giuramento italico in cui il sangue di un uomo assassinato veniva utilizzato come bevanda sacrificale[56].

Nell'antichità greca e romana, l'utilizzo di bambini morti a fini magici era malfamato. La maga Canidia delle *Epodi* di Orazio uccide un ragazzo e abusa della sua salma per eseguire un incantesimo d'amore. Nella *Farsaglia* di Luciano fa la sua apparizione la già citata Erictho, che nel Medioevo fu considerata l'esempio di tutto ciò che è magico e terribile.

> E nemmeno evitava di uccidere con le proprie mani, quando era necessario che da una gola aperta spruzzasse sangue fresco (non si tirava indietro dinanzi all'assassinio di una vittima che implicava spargimento di sangue e l'estrazione di orribili budella): con freddezza praticava un taglio nel basso ventre laddove la natura ha dato luce a un embrione, per poi deporlo sul suo altare di fuoco[57].

L'utilizzo di un feto a scopi magici è menzionato anche nel *Papiro magico di Parigi*; in seguito questo misfatto venne attribuito alle streghe (vedi oltre). Petronio dice che le *strigae*[58], esseri spettrali simili alle streghe, giungevano sino a rapire bambini appena morti per compiere i loro riti magici. Si è ipotizzato che essi fossero particolarmente adatti alla magia e alla divinazione. L'esame delle viscere a scopi divinatori era molto noto nell'antichità, sebbene fossero utilizzati animali. L'uccisione di bambini a questo scopo era attribuita solo a uomini malvagi come, per esempio, il mostruoso Eliogabalo.

Uccise anche vittime umane e, a questo fine, scelse da tutta Italia ragazzi belli e ben formati [...]. Maghi d'ogni tipo lo assistevano ed eseguivano ogni giorno atti magici sotto il suo incitamento, ed egli ringraziava gli dèi che aveva scoperto essere amici dei maghi analizzando le viscere dei ragazzi[59].

Numerosi altri documenti testimoniano che si tratta solo di un *topos* attribuito a un odiato tiranno[60]. Questo tipo di infanticidio rituale appare anche nel contesto delle accuse a streghe ed eretici. Le orge, il fenomeno successivamente riassunto nel concetto di sabba[61], avevano come conseguenza nascite non desiderate. I bambini, in un'altra orgia, erano estratti dal ventre della madre ancora in stato embrionale, preparati come pasto e mangiati. Non sempre però si è trattato di calunnie, ciò che è stato confermato dall'analisi di scritti gnostici e copti[62]. L'analogia tra riti magici e riti di consacrazione appare particolarmente chiara presso gli gnostici: «È degno di nota come gli gnostici, i quali lavoravano con maghi e demoni, considerassero i loro atti di culto un'iniziazione ai misteri»[63]. La setta gnostica dei carpocratici (che deriva il proprio nome da Carpocrate di Alessandria, 120 d.C.) era famosa per l'evocazione di demoni, le droghe e le orge. Ireneo, dottore della Chiesa, lamentava il fatto che i loro misfatti erano ingiustamente attribuiti a tutti i cristiani.

Il miracolo

Uno dei miracoli dell'Antico Testamento è il potere, da Dio conferito ad Aronne, di trasformare un bastone in un serpente[64] (*Esodo* 76, 10). Anche i maghi egizi erano esperti in questo tipo di magia, ma il serpente di Aronne, il più grande di tutti, divorò i piccoli serpenti egizi.

Questo esempio mostra due funzioni del miracolo: da una parte è una dimostrazione ai posteri del fatto che il Dio di Aronne è più potente degli altri dèi, dall'altra è un atto politico, perché nel caso concreto serve a convincere il faraone a liberare gli Israeliti.

La posizione dell'Antico Testamento nei confronti dei miracoli è molto

Fig. 5. *Simone di Taiste: tentativo di volo di Ermogene (1500 ca.).*

diversa da quella del Medioevo cristiano. La possibilità che in altre religioni si potessero compiere miracoli non era negata, anzi, era ritenuta scontata; la differenza consisteva solo nella grandezza dei miracoli stessi.

Solo dopo l'imposizione della pretesa di assolutezza della religione cristiana, i taumaturghi di altre religioni divennero ciarlatani idolatri, poiché molti dottori della Chiesa contestarono per principio la possibilità di miracoli in ambiti religiosi non cristiani. «Rispetto ai miracoli, la Chiesa e il paganesimo si trovavano sullo stesso piano: i miracoli sono indispensabili [...] poiché allora la Chiesa volle assicurarsi il più rapidamente possibile il dominio delle masse popolari, credette di dover imporre i miracoli, pertanto la fama a essi legata le sembrò indispensabile. La filosofia dei miracoli del neoplatonismo, a partire dal III seco-

lo lottò con il cristianesimo per il dominio del mondo; alla Chiesa sembrò impossibile vincere [...] senza i miracoli»[65].

Il cambiamento funzionale del miracolo si delinea nel seguente modo: da metodo di lotta per screditare il miracolo pagano, come nell'esempio di Aronne, il miracolo cristiano assume una connotazione propria, dopo che l'adozione della dottrina demonologia neoplatonica ebbe definito il miracolo pagano come demoniaco. Il miracolo, utilizzato dapprima come strumento di propaganda[66], dapprima al servizio di dèi e demoni, poté allora essere compiuto esclusivamente in onore di Cristo.

I padri della Chiesa Agostino e Tertulliano ritenevano possibili i miracoli effettuati da demoni. Tommaso d'Aquino, tuttavia, contestò il fatto che si trattasse di autentici miracoli:

> Si parla di miracoli in generale quando accade qualcosa che va al di là dell'ordine della natura creata. Poiché, però, non ci sono note tutte le forze della natura creata, un miracolo è "per noi" qualcosa che va al di là dell'ordine a noi noto della natura creata. Quando dunque gli spiriti malvagi compiono qualcosa in virtù della loro forza naturale, ciò non significa che si tratti di un miracolo in assoluto, ma di un miracolo "per noi". D'altra parte, i maghi compiono i loro "miracoli" grazie all'aiuto di spiriti malvagi. Ne consegue che solo Dio compie i miracoli.[67]

Il modello di spiegazione dell'origine divina dei miracoli apparve non soddisfacente già nel Medioevo. Con il progresso della conoscenza della natura emerse anche la questione dell'essere naturale o contro natura del miracolo. Agostino e, in seguito, Alberto Magno erano convinti che non si potesse parlare di atti contro natura a proposito dei miracoli: poiché molto è ancora ignoto della natura, non si può affermare alcunché sui presunti atti contro natura. Agostino esaminò la trasformazione del bastone in un serpente alla luce della sua "teoria del seme". Esistono semi segreti in tutte le cose, e determinate circostanze possono accelerarne l'evoluzione. Inoltre vi sono miracoli la cui causa non risale a questi semi, ma che è nota solo a Dio[68].

Tommaso d'Aquino definì il miracolo come «ciò che è originato da Dio e che comporta il superamento delle cause a noi note»[69]. Questa concezione è ancora valida per la Chiesa ed è sempre di meno in contrasto con la scienza odierna, perché già dagli anni Quaranta del XX secolo si è affermata l'idea che il cosmo ha un lato irrazionale e caotico.

Il mago come rivale dei santi

Il sentimento religioso considera il mago taumaturgo e lo pseudosanto ancora più pericolosi dei maghi dotti. Testi dei secoli IX e X rivelano che non si poteva essere del tutto sicuri del fatto che un taumaturgo

Fig. 6. *Simone di Taiste: Ermogene distrugge i suoi libri di magia (1500 ca.).*

fosse un santo o un mago. La dimostrazione o la decisione tra le due alternative poteva essere fornita da una "gara di magia" tra il santo e lo pseudosanto. Questa gara è un tema molto trattato nella letteratura agiografica medievale. La *Legenda aurea* narra la lotta tra san Giacomo e il mago Ermogene. San Giacomo convertì un allievo del mago al cristianesimo; questi fu utilizzato dal mago come sabotatore delle prediche del santo, ma il tentativo fallì completamente. Incollerito, il mago lanciò una maledizione mortale che avrebbe dovuto annientare il suo ex allievo, il quale, astutamente, si era nascosto sotto il manto del santo. Al secondo tentativo, il mago si avvalse dell'aiuto dei demoni, ma il santo esercitava il suo potere anche sugli spiriti malvagi che il mago aveva portato con sé. Questi, temendo la vendetta dei demoni,

sui quali evidentemente non aveva più alcun potere, implorò l'aiuto di san Giacomo che infine glielo accordò. Ermogene si fece battezzare e gettò in mare tutti i suoi libri di magia.

Uno dei casi più noti delle agiografie bizantine è lo scontro tra Pietro di Atroa e Teodoro di Studia, menzionato nella biografia di Pietro. Gli esercizi ascetici estremi di Pietro indussero Teodoro a pensare che questi potesse avere a che fare con la magia. Volendo assicurarsene, Teodoro sottopose Pietro a tutte le prove possibili, che questi però fu in grado di superare brillantemente. Tali idee non erano nuove nemmeno allo stesso Pietro, perché questi era a conoscenza dello scontro tra il suo contemporaneo Joanikes e il mago Caurias. Il mago, fintosi un asceta, si era insinuato tra gli allievi del santo e gli aveva offerto latte con miele avvelenato[70]. Non fu tanto il tentativo di avvelenamento a sembrare essenziale a Pietro (il santo comunque sopravvisse), quanto piuttosto la simulazione dell'ascesi.

Abbiamo già detto in relazione agli antichi adepti come lo stile di vita ascetico[71] (digiuno, astinenza, ecc.) attivasse poteri soprannaturali. Un santo poteva approfondire la conoscenza di questo metodo, ma non sempre lo utilizzava o ne era consapevole. La leggenda narra che santa Margherita d'Ungheria, nota per la sua vita estremamente ascetica, possedeva la capacità della divinazione, poteva sollevarsi dal suolo, compiere guarigioni miracolose e persino influenzare il tempo[72].

Vari documenti altomedievali testimoniano come i santi che conducevano una vita troppo ascetica furono ingiustamente accusati di magia[73]. Perlopiù simulavano solo la propria rinuncia al cibo, ma in realtà mangiavano di nascosto. Il biografo di santa Irene di Crisobalanto non era affatto sicuro su questo punto: la santa ingaggiò una competizione con un mago della Cappadocia che fu assoldato dal pretendente respinto di una suora. Questi intendeva recuperare il suo potere sulla donna con l'aiuto di un mago. La suora, sin dal principio dell'incantesimo, era posseduta. Allora Irene pregò la Vergine Maria, che le era apparsa in un'epifania, san Basilio e santa Anastasia. Il giorno dopo, le suore allibite scorsero due forme che, fluttuando sopra il chiostro, fecero cadere due pacchetti contenenti un incantesimo su pergamena e due statuette di piombo[74] che rappresentavano la suora e il pretendente. Il tutto fu bruciato nella lampada sacra e si udì provenire dalle statue un grugnito di maiali.

Gregorio di Tours poté osservare l'influenza politica e demagogica in un sedicente santo che possedeva un grosso crocifisso e alcune reliquie[75] che aveva offerto allo stesso Gregorio per la chiesa di san Martino. Poiché questi aveva rifiutato l'offerta, l'uomo si recò infuriato a Parigi, dove raccolse intorno a sé il popolino[76], prostitute e donne dei ceti più umi-

li, mettendo il vescovo di Parigi in una situazione abbastanza difficile. Il falso santo lo esortò a partecipare alla messa, ma il vescovo l'allontanò da sé con una maledizione e lo fece imprigionare. Nella sua sacca da viaggio si scoprirono molti tipi di radici, destinate palesemente alla magia, denti di topo e artigli. Al falso santo venne tolta la croce, ma egli se ne fece un'altra e continuò i suoi intrighi fin quando non lo rinchiusero in una torre; riuscì a fuggirne, ma cadde ubriaco proprio nelle mani del vescovo Gregorio. Lo lasciarono andare senza punizione e, poiché nel frattempo lo si era riconosciuto come schiavo fuggitivo, venne rispedito al suo padrone[77].

Anche il famoso abate di Glastonbury, san Dunstan, fu accusato di magia, presumibilmente a causa del suo interesse per la matematica, la meccanica e la musica. Quando era studente, per questo motivo fu cacciato dalla corte e gettato in una palude per punizione. Si narra che possedesse un'arpa che suonava da sola[78]. L'agiografia irlandese, come ha dimostrato la ricerca, presenta molti elementi fiabeschi e superstiziosi[79]. Ciò vale a maggior ragione per l'alto Medioevo: «I contemporanei di Gregorio di Tours non distinguevano molto la divinazione e magia dei pagani, da una parte, e l'invocazione dei santi, dall'altra»[80].

È evidente l'analogia tra la "coercizione degli dèi" e la "coercizione dei santi", effettivamente praticata nella venerazione popolare, che comportava addirittura richieste al santo e l'umiliazione delle statue e delle reliquie[81]. Questi falsi santi, che perlopiù si atteggiavano a profeti annunciando la venuta dell'anticristo, proliferavano specialmente in epoche di crisi economica.

A Gregorio di Tours non sfuggì questo nesso; richiamò, infatti, il cattivo raccolto e la carestia a mo' di introduzione a un suo racconto su un falso Cristo. L'impostore era stato attaccato da uno sciame di mosche mentre tagliava la legna[82], cosa che egli interpretò immediatamente come effetto del male; si vestì con la pelle di un animale e cominciò a predicare. Possedeva inoltre il dono della divinazione, che Gregorio considerò un influsso diabolico. Nella regione di Poitiers, accompagnato da una donna, si spacciò per Cristo e cominciò a chiamare la donna con il nome di Maria. Il popolo lo accolse prontamente, più di tremila persone seguirono colui che distribuiva i suoi beni ai poveri. Poiché, a quanto pare, dopo poco tempo non ebbe più nulla da distribuire, iniziò a commettere furti per poter proseguire le sue opere di bene[83] e minacciò di morte coloro che non lo volevano adorare. Il vescovo di Puy-en-Velay lo fece arrestare e uccidere e fece torturare la falsa Maria, la quale ammise i trucchi magici[84].

Gli pseudosanti, che riunivano in sé i tratti degli eroi della fede cri-

stiana e quelli di maghi, stregoni, chiaroveggenti e sciamani pagani, andavano evidentemente incontro all'esigenza della gente di vedere l'incarnazione del divino e di soddisfare le proprie aspettative di salvezza nell'attualità e non nell'aldilà. Non possiamo giudicare se queste persone siano state considerate ingiustamente impostori, imbroglioni e maghi dalla Chiesa, in quanto le conosciamo soltanto grazie a polemiche di certo non prive di pregiudizi. Ciò che distingue questi individui dagli altri è l'autopropaganda veemente e il bisogno di riconoscimento, caratteristiche opposte all'umiltà dei "veri" santi. Il loro essere espressamente invisi alla Chiesa, per vari motivi, è evidente nel caso del falso san Adalberto, il quale non solo spinse la gente a non frequentare le chiese, ma costruì una sua chiesa all'aperto, riportando così in vita gli antichi culti agresti pagani[85]. «I sedicenti santi offrivano inoltre al popolo una religione che costituiva una curiosa mescolanza di cristianesimo e paganesimo»[86]. Questi aneliti antiautoritari non sono da considerare come precursori dei grandi movimenti eretici dell'alto e del tardo Medioevo, ma come elaborazione superficiale del paganesimo e come reviviscenza di culti e riti magici precristiani simili a quelli praticati dagli sciamani guaritori e dagli indovini[87].

Note

[1] Morton Smith, *Jesus the Magician*, New York 1978 (trad. it. *Gesù mago*, Roma, Gremese, 1999).

[2] Paul Koetschau, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origines gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prologomena zu einer kritischen Ausgabe*, Leipzig 1889. Secondo Origene, egli non solo era di un ceto sociale basso, ma anche "disonorato"; apprese le arti dell'illusionismo in Egitto e dopo il suo ritorno in patria si dedicò alla taumaturgia.

[3] J Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig 1923.

[4] David Aune, *Magic in Early Christianity*, in «Principat», 23/2, 1980, p. 152 sg.

[5] *I vangeli apocrifi*, Torino 2001.

[6] R. H. Nicholson, *The Trial of Christ the Sorcerer in the York Cycle*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 16 (1986), pp. 125-69.

[7] Si tratta probabilmente della traduzione di un originale siriano andato perduto.

[8] *Vangelo arabo dell'infanzia*, capp. 15-16, 35, 44.

[9] Vedi a questo proposito Steven Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, New York 1995.

[10] Sul significato della saliva nella magia curativa e nell'esorcismo, vedi Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart 1970, p. 218.

[11] *I vangeli apocrifi*, cit.

[12] *Ibid.* Vedi anche Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-1958, I, p. 393.

[13] *Vangelo arabo dell'infanzia*, cap. 46.

[14] Ivi, cap. 7.

[15] Pietro e Paolo negli *Atti di Pietro* e negli *Atti di Andrea*.

[16] Clark Howard Kee, *Magic and Messiah*, in J. Neussner – E. Frerichs (a cura di), *Religion, Science and Magic*, New York 1989, p. 156 sg.

[17] *De legibus* c. 4 (I, p. 34 in H. Charles Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, 3 voll., New York 1957, vol. 1, p. 205).

[18] Fino alla prima edizione del presente libro, e anche molto dopo, sembrò che la questione del "genere" di questo passo dell'Esodo non interessasse la critica. Tanto più mi ha sorpreso perciò il fatto che Robert Sculte abbia ripreso la discussione senza menzionare che questo tema era stato già pro-

posto dalla sottoscritta. Rolf Schulte, *Der Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im Alten Reich*, Frankfurt a. M. 2001[2], pp. 170 sg. In generale sorprende la posizione di certe scuole di storici che approvano senza riserve le pubblicazioni del proprio settore di specializzazione, ma trattano con assoluta diffidenza gli studi appartenenti ad altri orientamenti in quanto essi sarebbero "di altra natura". Non credo che si possa più parlare di assenza di pregiudizi.

[19] Guglielmo di Auvergne conobbe lo scritto come *Libro del viaggio di Clemente* o *Libro della lotta tra Pietro e Simon Mago*.

[20] Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., I, p. 406; Robert Casey, *Simon Magus*, in F. J. Foakes Jackson – Kirsopp Lake (a cura di), *The Beginnings of Christianity, Vol. 1. The Acts of the Apostles*, London 1933, pp. 151-163.

[21] Vedi Kocku von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und Christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin 2000.

[22] *Recognitiones*, IV, Libro 26 sg.

[23] Già abbiamo menzionato il nesso tra magia e conoscenza dei veleni (la farmacia).

[24] *Recognitiones*, X, Libro 53 sg.

[25] Ivi, II, Libro 13-15; III, 44 sg.

[26] Ivi, II, 7 sg.

[27] Frank Grace, *The Medieval French Drama*, Oxford 1952.

[28] Il volo di Simon Mago presenta un'analogia con il volo di Gesù sulla scogliera dove lo hanno condotto i demoni. *Daniele*, 14; *Matteo* e *Luca*, 4.

[29] In un'altra versione, la scena avviene all'epoca dell'imperatore Claudio.

[30] Konrad Kunze, *Jacobus a Voragine*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 452-55.

[31] Ramsey Macmullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge/Mass. 1966, pp. 95 sg., 128 sg.

[32] Sul volo vedi Wolfgang Behringer – Constance Ott – Koptschalijski, *Märchen und Mythen vom Fliegen* Frankfurt a. M. 1989[1], 1992[4].

[33] Buddhaghosa, Visuddhi – Magga, cit. in John Strong, *Wenn der magische Fluch mißlingt*, in H. P. Duerr (a cura di), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt a. M. 1983, p. 503.

[34] Citazione dal Dvyavadana riportata in John Strong, *Wenn der magische Fluch mißlingt*, cit., p. 504.

[35] E. B. Cowell (a cura di), *Jataka of the Buddha's former Births*, London 1969, vol. 2, p. 228.

[36] Ivi, vol. 3, p. 189.

[37] Mircea Eliade, *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*, Stuttgart 1960, p. 188 (trad. it. *Yoga, immortalità, libertà*, Milano, BUR, 1999).

[38] John Strong, *Wenn der magische Fluch mißlingt*, cit.

[39] Olaus Magnus (III, 18) successivamente modificò questa storia, tanto che non sarà più Odino ma un mago a sorreggere gli uomini nell'aria.

[40] La biografia del vescovo fu scritta nell'XI secolo, citata in Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, München 1900.

[41] *Dialogus miracolorum*, VIII, c. 59; V, c. 56, c. 27; III, c. 11.

[42] Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., I, p. 360 sg.

[43] Karl Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1974; non vi è dubbio che sia esistita una magia gnostica. Vedi Martin Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, München 1950[2], p. 595.

[44] Karl Beyschlag, *Zur Simon Magus Frage*, cit., pp. 19 sg., 24 sg.; Id., *Zur Simon Magus Frage*, in «Zeitschrift f. Theologie u. Kirche», vol. 68, 1971, pp. 395-426; Gilles Quispel, *Gnosticism from its Origins to the Middle Ages*, in Mircea Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religions*, vol. 5, p. 568 (trad. it. *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994).

[45] Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., I, p. 366.

[46] Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1997.

[47] *Ibid.*

[48] Noto nel Medioevo come magia pitagorica dei numeri.

[49] *Pistis-Sophia*, Milano, Adelphi, 1999; A. von Harnack, *Das gnostiche Buch Pistis-Sophia*, Leipzig 1891.

[50] Henry Chadwick, *Priscillian of Avila, The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.

[51] Karl Preisendanz – E. Diehl – S. Eitrem (a cura di), *Papyri Grecae Magicae*, vol. I (Papiro di Parigi), Leipzig 1929, p. 68.

[52] Franz Joseph Dölger, *Sacramentum infanticidi*, in *Antike und Christentum*, vol. 4, p. 198; Albert Henrichs, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians*, in P. Grenfield – J. A. Jungmann (a cura di), *Kyriakon, Fs. Johann Quasten*, Münster 1973[2], pp. 18-35.

[53] Franz Joseph Dölger, *Sacramentum infanticidi*, cit., p. 205. La leggenda della venerazione dell'asino è stata diffusa soprattutto da Tacito, *Historiarum* 5, 4. Vedi i pensieri sulla magia negli *Annali* di Tacito in Francesca Satoro L'Hoir, *Unfriendly Persuasion: Seduction and Magic in Tacitus' Annales*, in Cathy Callaway (a cura di), *Ancient Journeys: A Festschrift in Honor of Eugene Numa Lane*, Medford 2002.

[54] Sallustio, *La congiura di Catilina*, Milano, Mondadori, 1992.

[55] Ricorda la fratellanza di sangue. Vedi Leopold Hellmuth, *Die germanische Blutbrüderschaft. Ein typologischer und völkerkundlicher Vergleich*, («WAGAPH», 7), Wien 1975.

[56] Franz Joseph Dölger, *Sacramentum infanticidi*, cit., p. 210.

[57] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, Stuttgart 1990, p. 242.

[58] Fonti citate in W. G. Soldan – H. Heppe – M. Bauer (a cura di), *Geschichte der Hexenprozesse*, 2 voll., Hanau 1912, vol. 1, p. 60 sg.

[59] Joseph Dölger, *Sacramentum infanticidi*, cit., p. 214.

[60] Ivi, p. 215.

[61] Vedi pp. 74 sgg.

[62] K. Schmidt, *Gnosticsche Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig 1892, p. 573 sg., citato in Joseph Dölger, *Sacramentum infanticidi*, cit., p. 221 sg.

[63] Joseph Dölger, *Sacramentum infanticidi*, cit., p. 222.

[64] Vedi Gustav Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957; Otto Weinreich, *Gebet und Wunder*, in Id., *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstat 1968, pp. 1-29; Michael Becker, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus* («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», serie 2), Tübingen 2002.

[65] Theodor Trede, *Wunderglauben in Heidentum und der alten Kirche*, Gotha 1901, p. 151 sg.

[66] Il miracolo non era assolutamente l'unico mezzo utilizzato dai missionari cristiani per fare proselitismo o acquisire potere politico. Si giunse persino a falsificare le lettere degli apostoli e altri scritti religiosi. Quasi ogni mezzo era lecito per aumentare il numero dei seguaci di Cristo. Vedi Theodor Trede, *Wunderglauben in Heidentum und der alten Kirche*, cit., p. 152.

[67] *Summa theologica*, I, 110, 4.

[68] *De civitate dei*, XXI, 8; Alberto Magno, *Summa theologica*, II, 30-31.

[69] *De Summa theologica*, I, 105, 7.

[70] Vedi D. Abrahamse, *Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period*, in «Byzantinische Forschungen», VII, 1982, pp. 3-17.

[71] Vedi Erik Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg i. Br. 1959, pp. 205-21.

[72] Gábor Klaniczay, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*, Berlin 1990, p. 22.

[73] Gregorio di Tours conobbe un certo Desiderio che guariva ciechi e malati e si considerava superiore a san Martino e persino agli apostoli. Vedi Aaron Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1989, p. 101.

[74] Fritz Graf ha messo fortemente in dubbio che la magia legata ai fantocci abbia come sfondo la teoria della simpatia universale. Il concetto introdotto da Frazer non sarebbe applicabile all'antichità. Vedi Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, p. 131 sg.

[75] Vedi lo studio fondamentale di Arnod Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.

[76] Si sottolinea in continuazione che le donne si facevano ammaliare più facilmente da questi taumaturghi.

[77] Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten*, Berlin 1967, vol. 9, n 6.

[78] Ivi, p.13; sugli strumenti magici che suonano da soli, vedi il motivo in Stith Thompson, *Motiv Index*: D 600. Sugli automi, vedi sotto, p. 151 sg.

[79] L. Bieler, *Hagiography and Romance in Medieval Ireland*, in «Medievalia et Humanistica», n. 6, 1985, pp. 13-24.

[80] Aaron Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, cit., p. 76.

[81] Ivi, p. 77.

[82] Satana = Signore delle mosche (Belzebù).

[83] Un tratto che appartiene anche al tipo di mago rappresentato nelle *chanson de geste*. Vedi p. 238 sg.

[84] Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten*, cit., vol. 10, n 25.

[85] Il missionario Winifried, apostolo dei tedeschi, nato in Inghilterra intorno al 675, narra degli intrighi di Adalberto. Vedi Aaron Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, cit., p. 108 sg.

[86] Ivi, p. 120.

[87] Aaron Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, cit., p. 124.

3.
La magia e la Chiesa

L'opinione dei teologi

Prenderò in considerazione soprattutto le opinioni di tre teologi, i quali non solo hanno dato un'impronta decisiva al pensiero medievale, ma hanno influenzato nel tempo anche la teologia di epoche successive: Agostino, Isidoro di Siviglia e Tommaso d'Aquino.

Il famoso scritto di Agostino[1] (354-430), *La città di Dio*, può essere considerato l'espressione del passaggio dalla tarda antichità al pensiero medievale. Agostino dedica molto spazio alla questione della magia, così come ai demoni e all'astrologia.

Egli inizia il suo trattato, come altri dottori della Chiesa, difendendo Gesù dalla calunnia di magia; è interessante notare come nel far questo citi persino alcuni libri di magia attribuiti a Gesù e agli apostoli Pietro e Paolo. La sua difesa si basa, secondo la tradizione, sulla natura dei miracoli, compiuti da Gesù grazie al potere divino e non agli studi di magia.

Per Agostino tutta la magia è un'arte condannabile, anche se è possibile apprenderla; in un certo passo egli la definisce persino una scienza perversa[2]. La teurgia gode invece presso di lui di una maggiore considerazione[3]. Alla goetia si dedicano i *malefici* che hanno a che fare con i demoni. Anche i teurghi si fanno ingannare dagli imbrogli dei demoni che si travestono da "angeli"[4]. Al pari di Origene, Agostino considera l'origine e il successo della magia influssi ed effetti di forze demoniache. Egli è anche a conoscenza delle formule che possono evocare i demoni e dei nomi segreti di pietre, amuleti e altri oggetti a essi associati. Gli stessi demoni avrebbero svelato ai loro evocatori come è possibile averli al proprio servizio. Perciò Agostino ammette che i maghi possono compiere miracoli più grandi di quelli dei santi. I miracoli compiuti dagli eretici sarebbero, come nel caso dei maghi, da ricondurre a un patto con i demoni. In questo contesto, Agostino è molto interessato all'evocazione dei morti della "strega di Endor" (*1 Samuele* 28, 7-25), che egli ritiene essere un inganno dei demoni. Per questa ragione, contesta il fatto che effettivamente sia apparso lo spirito di Samuele.

Agostino ha inoltre formulato due principi molto importanti per l'ulteriore sviluppo della discussione medievale sulla magia:

1. La magia è possibile, in generale, solo grazie all'aiuto di demoni, previo il consentimento di Dio[5].
2. Tutti gli incantesimi sono fondati su un patto tra maghi e demoni[6].

Tratterò nel dettaglio l'argomento del patto con i demoni più avanti. Ora torniamo a una caratteristica, citata già in Agostino, considerata sempre un attributo dei maghi e successivamente trasmessa alle streghe: l'arte di trasformare gli uomini in animali. Agostino considera semplicemente insensato il racconto di Ulisse sulla maga Circe, così come le rappresentazioni dei licantropi tipiche della fede popolare[7]. Però, in un altro passo, non rifiuta del tutto la leggenda secondo cui un oste avrebbe trasformato gli avventori della sua locanda in asini offrendo loro un formaggio stregato per ottenere animali da soma a buon mercato. Come spiegazione di questa trasformazione utilizza l'idea di corpi in uno stato di trance o di sonno, idea, di fatto, associata spesso alle metamorfosi, mentre l'anima intraprende un viaggio. Le forme animali, poi, non sarebbero dei veri e propri animali, poiché sarebbe all'opera un'illusione ottica creata dai demoni: si tratterebbe di veri pesi, ma non di veri animali da soma[8].

Secondo Agostino l'arte dei maghi del faraone poteva effettivamente creare serpenti, perché i semi delle cose reali sono nascosti negli elementi, sebbene siano accessibili solo ai demoni. Pertanto i maghi non potevano creare realmente gli animali (cosa che solo Dio può fare), ma potevano accelerare lo sviluppo dei semi grazie all'aiuto dei demoni[9].

Agostino ha anche trattato un tema particolarmente scottante alla fine del Medioevo: la possibilità dell'unione sessuale di demoni e uomini. Questa idea gli era familiare come unione di dèi e uomini nell'antichità. Poiché considerava gli dèi pagani esseri demoniaci, l'analogia fu immediata.

Il vescovo Isidoro di Siviglia (560-636 ca.) fu il primo dotto a unirsi ad Agostino e Cassiodoro dopo l'epoca della migrazione dei popoli. La sua opera principale, *Etymologiae*, un compendio del sapere della sua epoca, fu di importanza capitale per il Medioevo. Quest'opera enciclopedica fu considerata un classico fino al Rinascimento.

Etymologiae è un'opera ordinata alfabeticamente in forma di dizionario; in questa sede ci interessa soprattutto il capitolo sulla magia e i maghi e quello sulla Chiesa e gli eretici. Nella stesura delle sue definizioni Isidoro si rifece in primo luogo ad Agostino, ma anche a Tertulliano

e Girolamo. Il trattato comincia con la storia e la scoperta della magia per opera di Zoroastro e Democrito, e, tra gli altri, porta l'esempio di Circe. Isidoro non opera alcuna distinzione tra mantica[10] e magia o i *magi* persiani: li tratta tutti come criminali, senza eccezioni[11].

Annovera gli *arioli*, *aruspices*, *auguri* e *pythones* tra gli indovini. *Sortilegi* sono «coloro che [praticano] la scienza della divinazione sotto il manto della religione con mezzi come le *sortes sanctorum* e predicono mediante la visione di certi scritti»[12].

Le *sortes sanctorum*, qui identificate con la divinazione mediante la consultazione di libri, secondo Harmening risalgono all'usanza pagana del predire la sorte mediante alcuni bastoni[13].

I *salsitores* erano le divinazioni basate sul tremito dei corpi[14]. Isidoro dedica una sezione anche agli amuleti e alle legature[15].

L'influsso di Isidoro sulle idee medievali non può essere sottolineato abbastanza. Rabano Mauro (784-856) lo prese quasi alla lettera nel suo scritto *De consanguineorum nuptiis et de magorum praestigiis falsique divinationibus tractatus*; inoltre influenzò Burkhard di Worms, Ivo di Chartres († 1115), Incmaro di Reims e altri. Le definizioni di Isidoro furono di straordinaria importanza per il Decreto di Graziano, uno dei pilastri del diritto canonico.

Tommaso d'Aquino, l'allievo meno geniale e per questo più dogmatico di Alberto Magno (non possedeva lo spirito aperto e originale di quest'ultimo), ebbe come teologo un'influenza incomparabilmente più decisiva, specialmente in relazione alla questione della magia.

La sua distinzione tra "miracolo" e "fenomeno magico" rientra chiaramente nella tradizione agostiniana. Tommaso sviluppò la discussione sui miracoli affermando che alcuni fenomeni della natura (interpretati dal popolo come miracoli) non sarebbero in realtà miracoli divini ma processi che possono essere spiegati in termini scientifici. I miracoli compiuti con l'aiuto dei demoni non costituirebbero mai un superamento dell'ordine naturale, ma sarebbero piuttosto fenomeni artificiali, frutto della destrezza. Tommaso negava l'esistenza di persone dalle doti magiche, perché sarebbero sempre i demoni gli artefici delle operazioni magiche. Le evocazioni, i nomi segreti, gli amuleti e così via avrebbero esclusivamente il carattere di segnali per i demoni che, in ultima analisi, ingannerebbero anche i maghi. «Non è vero che le arti magiche sono scienze; esse sono piuttosto da intendere come imbrogli dei demoni»[16].

Parimenti, sarebbe errato credere che qualcuno possa acquisire la sapienza, per esempio, mediante il digiuno, la formulazione di parole segrete e pregando Dio, poiché i demoni non sono in nessun caso in grado di illuminare lo spirito, nonostante sembrino possedere una conoscenza superficiale della scienza[17]. I maghi devono essere considerati

principalmente criminali che compiono adulteri, omicidi e furti: ecco perché sono chiamati anche *malefici*.

Sebbene Tommaso abbia cercato di togliere alla magia il carattere di scienza, egli dovette ammettere che alcuni dei suoi contemporanei ne erano invece convinti. La critica attribuisce a Tommaso un ruolo preminente nell'elaborazione del concetto di "strega". Tommaso «deve essere considerato colui che più di tutti ha contribuito all'imporsi di questa follia»[18].

Egli stesso credette alla *impotentia ex malefico*, una questione scottante nel Medioevo (vedi pp. 91 sgg.) e condannò coloro che la volevano liquidare come una fantasticheria. Per lui ciò sarebbe equivalso a negare l'esistenza dei demoni, i quali costituivano la base di tutti i suoi modelli di spiegazione.

Tommaso condannò anche la divinazione come opera demoniaca e si adoperò con tutte le sue facoltà per distinguerla dalle profezie dei santi[19].

Ma non erano poche le voci fuori del coro che non condividevano la condanna della magia. Guglielmo di Parigi, più noto come Guglielmo di Auvergne, riteneva che tutte queste storie di maghi e di demoni al loro servizio rappresentassero un allarmismo ridicolo.

Egli affermò che qualsiasi mago, se appena avesse posseduto un frammento delle capacità attribuitegli, avrebbe potuto dominare il mondo intero. Non credette né agli incantesimi d'amore sotto forma di filtri, né alle statue di cera (vedi pp. 190 sgg.) né, infine, agli incantesimi mortali. Considerò idee come quelle dell'"orda selvaggia" visioni oniriche e allucinazioni[20]. Anche se rifiutò tutte queste idee, è evidente che le analizzò approfonditamente, in quanto descrisse con estremo dettaglio la costruzione dei circoli magici, le formule evocative corrispondenti e le tecniche per rinchiudere i demoni negli oggetti, per metterli al proprio servizio[21].

La magia dei sacerdoti

Gli esponenti del clero, che avevano ufficialmente il compito di compiere gli esorcismi[22] ed evocare i demoni, si muovevano in un ambito simile a quello della magia o esercitavano una magia difensiva contro la magia nera.

I teologi ebrei avevano discusso a lungo se gli dèi pagani fossero il frutto della fantasia umana o piuttosto esseri reali, demoni. Si impose alla fine la seconda interpretazione, che fu ripresa dai padri della Chiesa. I nomi degli dèi stranieri erano interpretati come nomi di demoni:

per esempio il Bel o Baal Sebub caldeo divenne il diavolo Belzebù di ebrei e cristiani. Il compito dei demoni sarebbe quello di sedurre gli uomini per convincerli ad abbandonare la propria fede. Questo avviene spesso grazie alla loro capacità divinatoria e ad altri incantesimi. Lattanzio, morto al principio del IV secolo, conosce bene le loro attività:

> L'aspirazione dei demoni e degli spiriti impuri è la distruzione del regno di Dio e la rovina dell'uomo. A questo scopo, mediante miracoli apparenti e oracoli, hanno instillato nell'uomo la folle convinzione che essi sono dèi; hanno così creato il paganesimo con la sua mitologia e il suo culto; sono inoltre la causa della magia, della negromanzia, degli aruspici, della divinazione e dell'astrologia. In ogni modo cercano la corruzione; ma un cristiano non deve temerli, mentre il diavolo e i suoi demoni devono vivere nel timore costante di fronte ai cristiani. Poiché un cristiano non solo li può cacciare del tutto, ma può obbligarli a rivelare i propri nomi e ad ammettere che non sono dèi da venerare nei templi[23].

Il confine tra esorcista ed evocatore di demoni deve essere apparso labile ad alcuni sacerdoti. Essi oltrepassavano spesso persino il limite ufficiale: chi poteva guarire con le preghiere era anche in grado di riportare in vita le persone. Questa confusione degli ambiti di competenza, dovuta tra l'altro alla loro somiglianza, portò a severe ordinanze dei vescovi, che durante le loro visite avevano dovuto più volte constatare quanto scarsa fosse la formazione teologica dei sacerdoti[24]. Non sorprende quindi che in tutto il Medioevo il coinvolgimento (vero o presunto) dei religiosi nelle arti magiche dovette essere straordinario[25]. Le modalità di esercizio della magia furono varie, come vari furono i tipi di magia e il grado di formazione di chi la praticava di volta in volta. Agli occhi di persone ingenue, la conoscenza di lingue straniere (per esempio dell'arabo e dell'ebraico), delle arti meccaniche, della matematica, e così via, dovette essere sinonimo di magia.

La magia dei papi

Una figura prominente del suo tempo quanto a formazione teologica fu senz'altro Gerberto di Aurillac[26], in seguito divenuto papa Silvestro II. È difficile comprendere la sua reale personalità, in quanto persino le fonti storiche sono intessute in un groviglio di leggende e saghe, tanto che il personaggio storico passa in secondo piano. La sua ricezione da parte dei contemporanei e delle generazioni successive varia di caso in caso. Il successo delle storie sul "papa diavolo" testimonia proprio nel loro eccesso le straordinarie capacità di Silvestro.

Nato intorno al 950 nella regione dell'Alvernia[27], studiò nel monastero di Aurillac. Quando nel 968 viaggiò in Spagna al seguito del conte

di Borrell, poté apprendere la matematica, la teoria musicale e l'astronomia. La leggenda interpreta i contatti con la cultura araba in Spagna in relazione alla famigerata scuola saracena di magia. Grazie alla sua conoscenza della matematica entrò nelle grazie di papa Giovanni XIII che visitò a Roma nel 970. La simpatia del papa e dell'imperatore gli valsero la convocazione alla scuola di corte di Ottone il Grande e la direzione della scuola-fondazione di Reims. Egli rivolse principalmente la sua attenzione all'insegnamento degli scrittori latini.

Inventò una tavola di calcolo, l'abaco, che sorprendentemente poteva risolvere rapidamente tutti i problemi di calcolo fino ad allora ritenuti complicati. Ci si può immaginare come queste conoscenze, che persino ai suoi allievi dovettero apparire incomprensibili, fecero credere alla gente comune che si trattasse di miracoli o di opere del demonio. Una poesia del XII secolo recita: «Il diavolo gli ha insegnato l'arte chiamata abaco».

Come insegnante del futuro re Roberto, poi come cancelliere e archivista di Adalbero, arcivescovo di Reims, poté anche acquisire conoscenze nel campo della diplomazia e della politica. Mise alla prova la sua maestria nella retorica alla corte di Ottone a Ravenna e questi lo nominò abate dell'abbazia di Bobbio (983). Un punto d'arresto della sua carriera fu rappresentato dalla morte dell'imperatore, poiché Gerberto non poté entrare nella corte del suo successore, Ottone III, se non dopo tredici anni. Rimase a Reims e fu eletto arcivescovo nel sinodo di Verzy, cosa che irritò il carolingio Arnolfo, favorito del papa. Durante uno dei suoi discorsi, Gerberto criticò aspramente i papi della sua epoca, ciò che sicuramente gli valse molte inimicizie. Quando un parente di Ottone III, Gregorio V, divenne papa, la sua situazione migliorò, poiché poté ottenere il riconoscimento sperato. Ottone III lo nominò arcivescovo di Ravenna (999). Dopo la morte di Gregorio, la curia scelse lui quale successore del papa e Gerberto divenne Silvestro II.

L'imperatore morì nel 1002 e Silvestro gli sopravvisse solo per circa un anno (1003). La sua tomba si trova nella basilica di San Giovanni in Laterano; Sergio IV fece erigere in seguito una lapide conservatasi fino ai giorni nostri. L'iscrizione sulla lapide ha dato adito a molteplici interpretazioni che si inserirono nel contesto della leggenda che sarebbe nata di lì a poco:

> Iste locus mundi Silvestri membra sepulti
> Venturo domino conferet ad sonitum.

Il suo significato è il seguente: questo luogo terreno farà muovere le membra sepolte di Silvestro quando tornerà il Signore. Il "movimento" delle membra, tradotto anche come "suono", fu considerato come il

principio della resurrezione dei morti (basandosi su un passo di Ezechiele). Il muoversi fragorosamente o il rumore delle ossa originò molte voci che, tra l'altro, alludevano al fatto che il papa fosse di origine francese. A molti sembrò sospetto che un francese fosse divenuto papa in così poco tempo e potesse aver esercitato la sua influenza sull'imperatore grazie alle sue conoscenze scientifiche.

Presto circolarono insinuazioni sulla presunta morte violenta del papa, che molti interpretarono come una punizione divina per la sua magia nera. Alcuni studiosi ritengono che la leggenda sulla sua morte sia nata dalla confusione con altri papi, poiché storie simili si leggono nelle biografie di altri pontefici[28].

Guglielmo di Malmesbury parla di un crimine inaudito di Gerberto, che avrebbe fatto apparire giustificata una pena terribile. Come è stato dimostrato, egli ha scambiato Gerberto con Giovanni XVI, che fu condannato e punito a Roma come antipapa (probabilmente Gerberto assistette personalmente alla condanna e alla punizione del pontefice perché al tempo si trovava a Roma). Il giorno in cui Gerberto effettivamente morì, il 12 maggio 1003, cade invece secondo la leggenda nel periodo di quaresima; anche Giovanni XVI era stato punito nella quaresima dell'anno 998 con la mutilazione.

Questi indizi (la sua straordinaria cultura, la sua influenza politica e la morte violenta) fecero credere a molti che la vita di Gerberto fosse stata all'insegna del male. Sembrò perciò ovvio attribuirgli un legame con il diavolo, in quanto egli aveva ottenuto tutto ciò che si riteneva un uomo comune non potesse raggiungere.

Nel suo scritto *Vita et gesta Hildebrandi*, il cardinale Benno accusa il protagonista di arte demoniaca, appresa a quanto pare da Benedetto IX, allievo di Gerberto. Benno menziona a proposito di Gerberto anche la leggenda della profezia di un demone coadiutore; la leggenda voleva che Gerberto non sarebbe morto fino a che non avesse celebrato una messa a Gerusalemme. Il papa pensò alla città di Gerusalemme e non alla piccola chiesa romana omonima. Questo fraintendimento risultò fatale: il diavolo lo andò a prendere il giorno in cui aveva celebrato la messa in questa chiesa. Nel suo tormento interiore egli chiese che lo mutilassero, affinché, mediante la perdita degli arti, con i quali aveva servito il demonio, potesse espiare i propri peccati.

Questa profezia ha un ruolo fondamentale in molte leggende sulla chiesa della Santa Croce in Gerusalemme. Nella sua storia dei re inglesi, Guglielmo di Malmesbury riferisce quanto segue a proposito di Gerberto:

Crebbe nel monastero di Fleury, da cui fuggì verso la Spagna per orrore della vita monacale o per desiderio di gloria, fondamentalmente per apprendere dai Sa-

raceni l'astrologia e le altre arti di questo tipo. La loro capitale è Hispalis, chiamata comunemente Sibilia (Siviglia); secondo l'usanza del loro popolo, ci si dedica molto alle profezie e alle evocazioni. Gerberto apprese presso di loro l'arte di interpretare le stelle più di quanto non avesse fatto alcun dotto prima di lui; lì apprese anche come interpretare il canto e il volo degli uccelli [...] e come si può evocare l'ombra degli Inferi, ovvero ciò che propriamente si chiama negromanzia. Anche nelle arti consentite come la matematica, superò tutti i grandi pensatori dell'antichità; strappò l'abaco ai Saraceni [...]. Abitò presso un filosofo e, con il denaro e le promesse, riuscì a conquistarsi le sue simpatie. Questi, però, non aveva intenzione di vendergli il proprio sapere [...]. Gerberto non poté rubargli il libro che conteneva tutta la dottrina del filosofo [...]. Perciò strinse amicizia con la figlia del suo ospite e con il di lei aiuto lo fece ubriacare[29].

Come c'era da attendersi, Gerberto rubò il libro di magia e fuggì. Al risveglio, il filosofo si rese conto che il libro era scomparso e si mise sulle tracce del fuggitivo grazie all'interpretazione delle stelle. Però Gerberto, dalla posizione delle stelle, si accorse che il filosofo era sulle sue tracce; quindi si nascose sotto un ponte di legno cui si afferrò con tutte le sue forze. Poiché non toccava né l'acqua né la terra, il suo inseguitore non poté trovarlo. Per paura, Gerberto giurò fedeltà al diavolo in caso questi lo avesse salvato. In effetti, riuscì alla fine a liberarsi del suo inseguitore e a far ritorno in patria. Da quel momento fu in grado di compiere la sua inesorabile scalata al successo perché il diavolo soddisfece tutti i suoi desideri. Poté persino accedere ai tesori di Ottaviano, avvolti nel mistero nel campo di Marte[30]. La testa di bronzo di cui parla Guglielmo, consultata da Gerberto per prevedere il futuro, è la prima testimonianza di questo tipo nella tradizione delle leggende su papa Silvestro. La testa di Gerberto, che rispondeva con "sì" o "no", rientra nella tradizione delle teste parlanti che incontriamo in molti racconti di dèi ed eroi. Ricordiamo in questa sede solo la testa di Mimir nella letteratura germanica e quella di Bran[31] in quella irlandese antica. (Più avanti mi occuperò più estesamente delle teste parlanti medievali).

Alberico delle Tre Fontane mise in relazione il patto con il diavolo di Gerberto con il presunto soggiorno in Spagna.

Walter Map, che soggiornò varie volte a Roma come inviato del re inglese, parlò di Gerberto come di un nobile burgundo dalla straordinaria sapienza. Egli si sarebbe innamorato della figlia di un cittadino di Reims, che però non corrispose il suo amore. Gerberto riuscì allora a dominare la propria sofferenza utilizzando la magia, ma cadde comunque in una totale apatia. Uscito un giorno all'ora del pranzo, incontrò nel bosco una bella dama che gli promise grandi ricchezze, se avesse dimenticato la ragazza di cui si era innamorato. Si chiamava Meridiana[32] (dunque mezzogiorno); ella lo rese ricco, gli donò il suo amore e lo consigliò in tutto e per tutto. All'improvviso la ragazza di cui si era in-

namorato Gerberto si innamorò a sua volta follemente di lui ed esercitò così a lungo la sua arte della seduzione che questi un giorno cedette. Egli chiese perdono a Meridiana ed ella glielo concesse a condizione che le giurasse formalmente la sua fedeltà. Con l'aiuto di Meridiana, Gerberto divenne papa. Alla fine della vita di Gerberto, Meridiana lo andò a trovare e lo informò che egli stava per morire. Questi iniziò a pentirsi e a riconoscere apertamente i propri errori, ricevette umilmente la sua penitenza e morì da buon cristiano.

Nella sua *Weltkronik*[34] Jans Enikel propone un'altra motivazione o spiegazione del patto con il demonio[33]. Egli descrive Gerberto come un accanito giocatore di dadi che per amore della ricchezza (il diavolo lo fa sempre vincere) si vota la diavolo. Enikel parla di un cerchio magico da cui Gerberto avrebbe evocato il diavolo. Questi gli promise il papato ma lo mise anche in guardia dal celebrare una messa a Gerusalemme, perché altrimenti avrebbe perso l'anima. Particolarmente drammatica, se non grottesca, è la sua descrizione della morte di Gerberto nella chiesa della Santa Croce in Gerusalemme: i demoni gli tagliarono gli arti, lo dilaniarono e, di fronte agli occhi della comunità inorridita, giocarono a biglie con i suoi occhi.

Sembra che alla fine del XII secolo Gerberto fosse considerato un mago "affermato", come dimostra un detto di Walther von der Vogelweide:

> Der stuol ze Rôme ist allerêrst berihtet rehte,
> als hiervor bî einem zouberaere Gêrbrehte
> derselbe gap ze valle wa sîn eines leben
> sô wil sich dirre und al die kristenheit ze valle geben[35].
> (L. 33, 21)

(Il papato è ora ben insediato, / così come lo fu allora quando il mago Gerberto / consacrò la sua vita alla rovina, alla dannazione / così come vittima della perdizione sarà anche questo [papa] e con lui la cristianità tutta. ES).

L'autore, noto come Martin Polono[36], scrisse nel 1270 una cronaca in cui associò la storia della mutilazione alla posizione della tomba in San Giovanni in Laterano. Dopo la mutilazione, Gerberto impartì l'ordine di essere posto su un carro e seppellito laddove si fossero fermati gli animali da tiro. Questi si fermarono presso il Laterano. L'autore interpreta l'epitaffio già citato che menziona il rumore delle membra di Gerberto come segno del fatto che questi avrebbe trovato la grazia di Dio.

Teodorico di Niem[37] (1390 circa) motivò lo smembramento di Gerberto ipotizzando che i romani lo avessero giustiziato perché odiavano il papa francese da loro considerato un mago servitore del diavolo.

Silvestro non fu l'unico papa a essere accusato di magia. La leggenda

si impose solo un secolo circa dopo la sua morte, mentre i papi Gregorio XII e Benedetto XIII dovettero rispondere del proprio operato nel concilio di Pisa del 1409. I 37 capi di imputazione per magia non furono certo uno scherzo.

A Gregorio XII[38] fu imputata la consultazione di un medico ebreo che praticava la divinazione, cui egli avrebbe chiesto quale sarebbe stato il suo futuro di papa. Benedetto fu accusato, di nuovo, di impiegare negromanti e indovini. Queste accuse si riferivano soprattutto al suo consigliere Francisco Aranda, che aveva la fama di essere un mago, di potere prevedere il futuro e di dedicarsi a studi alchimistici. Il suo aiutante fu ingiustamente accusato di essere un evocatore di demoni.

Un vescovo dell'*entourage* di Benedetto fu accusato da un arciprete di Poitiers di insegnare al papa l'arte di evocare i demoni. Probabilmente la fama di questo vescovo è piuttosto da attribuire al suo interesse per le profezie dell'abate Gioacchino[39]. Gli accusatori, molto meno dotti di lui, considerarono probabilmente un'arte diabolica il fatto che egli conosce alla perfezione le Scritture.

Come era stato il caso di Gerberto, la leggenda narra che Benedetto possedette e utilizzò libri negromantici[40]; si dice che cercò di interpretare uno di questi libri con l'aiuto dei Saraceni. Come prova fu addotto il rapporto del priore generale dell'ordine di San Giuseppe di Gerusalemme, Gualtiero Crasso, che viaggiò ad Avignone con uno studente. Lo studente gli aveva raccontato di aver procurato al papa il libro di un ebreo a Bologna, libro che aveva copiato due volte e di cui aveva conservato un esemplare. Quando chiesero allo studente quale fosse il contenuto di questo libro infausto, questi rispose che si trattava di un libro di magia secondo cui Cristo avrebbe compiuto i suoi miracoli mediante la negromanzia.

La presunta predilezione di Benedetto per i libri di magia fece insospettire già i suoi contemporanei, mentre le generazioni successive gli imputarono il possesso di un'intera collezione di libri magici, come per esempio la *Chiave di Salomone* (vedi p. 186).

Nel Medioevo, come nell'antichità, Salomone fu considerato l'uomo più saggio del mondo; la letteratura orientale gli attribuì persino poteri taumaturgici. Quindi non sorprende che molte fonti lo ritengano l'autore di scritti sulla magia. Guglielmo di Auvergne, per esempio, gli attribuisce il *Liber sacratus*, noto anche come *Il libro di Onorio*.

Questo è il libro mediante il quale è possibile vedere Dio in questa vita. Questo è il libro mediante il quale tutti possono essere salvati e condotti senza ombra di dubbio alla vita eterna. Questo è il libro mediante il quale è possibile vedere il purgatorio e l'inferno senza dover morire. Questo è il libro mediante il quale è

possibile soggiogare qualsiasi creatura tranne gli angeli dei nove ordini. Questo è il libro mediante il quale è possibile apprendere tutte le scienze[41].

Anche Aristotele, considerato nel Medioevo l'incarnazione del sapere, fu ritenuto l'autore di libri di magia, uno dei quali, intitolato *La morte dell'anima*, si ipotizzava fosse appartenuto al papa. Alberto Magno, nella sua opera *Speculum astronomiae* definì questo libro il peggiore di tutti, e della stessa opinione fu Ruggero Bacone, anche se menzionò solo il titolo e non parlò di Aristotele come autore del libro.

Un altro testimone raccontò che il papa dormiva con un libro intitolato *Yeezael*[42] sotto il cuscino, per potere prevedere il futuro[43]. Incontreremo di nuovo questa analogia tra efficacia del contenuto di un libro e libro stesso (*pars pro toto*), ovvero l'estensione dell'efficacia alla cosa nella sua totalità insieme alla reificazione dell'efficacia, quando parleremo dell'utilizzo della Bibbia nella magia.

In realtà Benedetto non fu trovato in possesso di nessuno di questi libri. Sicuramente però possedette alcuni testi di astrologia e gli scritti di Gioacchino da Fiore. Le sue drastiche reazioni, per esempio quando punì una congiura magica contro di lui, o il suo comportamento di fronte al tentativo (1406) di eliminarlo mediante l'utilizzo di un incantesimo mortale dimostrano che egli credeva nel potere dei malefici. Probabilmente si era servito di un "doppiogiochista" infiltrato tra i cospiratori, che gli aveva riferito della magia operata dei suoi oppositori. Egli riuscì persino a convincerli a usare i loro cerchi magici mortali solo in Provenza e da nessuna altra parte[44]. Uno dei suoi contemporanei sostenne che egli aveva rinchiuso dentro un recipiente due demoni cui poteva chiedere consiglio[45]. Nel già citato Concilio di Pisa (1409) non si smise di attribuirgli capacità come quella di provocare le tempeste, la divinazione e così via, da lui stesso, un tempo, perseguitate e punite.

Giovanni XXII accusò più volte i suoi nemici di magia. Poco dopo la sua elezione, fece torturare e giustiziare un medico e vari chierici rei, come dimostrò, di aver evocato dei demoni. Essi avrebbero creato un modello di cera[46] battezzato con il suo nome e rinchiuso dei demoni in uno specchio per poter chiedere loro consiglio. Gli accusati furono torturati e, dopo il processo (1318), giustiziati[47].

Nel conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo IV di Francia emerse la figura del famigerato Nogaret[48], già noto per il processo ai Templari. L'occasione per accusare Bonifacio si presentò in seguito alla sua richiesta di riscossione delle imposte da parte del clero, richiesta effettuata dal papa in un momento del tutto inopportuno, quando la Francia era in guerra con l'Inghilterra. Nogaret, braccio destro di Filippo il Bello, ac-

cusò il papa di eresia davanti ai vescovi (1301) e chiese la convocazione di un concilio che avrebbe dovuto occuparsi del caso. Nogaret attaccò il papa nella sua stessa sede avvalendosi dell'aiuto dei Colonna, alleati del re, e lo espose a ogni tipo di tortura. A causa di queste crudeltà, il papa morì e Nogaret fuggì. Il nuovo papa, Benedetto XI, scomunicò lui e i suoi uomini di fiducia, complici degli scandalosi eventi a danno del vecchio papa. Tuttavia, anche Benedetto morì poco dopo e Clemente V, appoggiato da Nogaret e da Filippo, fu eletto papa ad Avignone. Filippo pretese l'annullamento della bolla emessa contro di lui da Bonifacio e Nogaret chiese l'annullamento della scomunica. Il nuovo papa li accontentò volentieri e si spinse persino fino a dichiarare Bonifacio un papa illegittimo.

Il documento di accusa redatto da Nogaret quando Bonifacio era ancora in vita conteneva imputazioni inaudite. Un punto, soprattutto, ci interessa nell'ambito di questo studio: il papa avrebbe fatto allestire statue[49] d'argento rappresentanti la sua persona nelle chiese con l'intento di persuadere gli uomini a idolatrarlo. Secondo l'accusa, Bonifacio avrebbe avuto a disposizione un demone personale, i cui consigli avrebbe seguito in ogni occasione. Inoltre avrebbe consultato più di una volta alcuni maghi; sul letto di morte avrebbe rifiutato la comunione e si sarebbe girato verso la parete pronunciando le parole «*Nolo, Nolo!*» ("Non voglio, non voglio!"). Quindi, in un grande frastuono di tuoni e altri terribili fenomeni atmosferici, sarebbero accorsi demoni, che lo avrebbero portato via[50].

Dopo la sua morte, Nogaret arrivò a sostenere che il papa non avrebbe posseduto un solo demone, bensì tre[51]. Per giustificare questa affermazione, Nogaret convocò persino dei testimoni che diedero a intendere che avevano assistito di persona alle attività eretiche del papa. Un monaco, per esempio, riferì che il papa, da giovane, aveva evocato alcuni demoni nel suo palazzo di Viterbo: tracciato un cerchio con la spada, vi entrò, prese un gallo e versò il suo sangue in una pentola che aveva portato con sé a questo scopo e vi accese un fuoco senza fiamma. Quindi recitò alcune invocazioni da un libro e apparvero dei demoni che gli chiesero un sacrificio; a quel punto offrì loro il gallo. Quindi si recò in una stanza vuota dove lo si udì parlare con qualcuno tutta la notte. Anni dopo, il testimone avrebbe visto una statua nella casa di colui che nel frattempo era divenuto papa; essa ospitava un demone che lo aiutava e lo proteggeva in cambio di venerazione.

Sembra evidente che Nogaret possedette una fervida immaginazione, in quanto non solo accusò il papa di idolatria, sodomia ed eresia, ma estese simili accuse anche ai Templari[52].

L'uso della Bibbia e dei salmi a scopi magici

I cristiani si sentivano costantemente esposti alle persecuzioni dei demoni[53]. La Chiesa, però, non abbandonò i fedeli in loro balia, ma mise a disposizione le Scritture, che vennero a sostituire i vecchi incantesimi proibiti.

Origene credeva che una forza speciale risiedesse in certe parole divine e pensava in particolare al prologo del primo libro di Mosè, al Vangelo di Giovanni e alle sette parole di Cristo sulla croce. Il nome di Cristo, soprattutto, possedeva una qualità "magica" e poteva scacciare i demoni. Atanasio scrisse: «Colui che se ne vuole persuadere, deve soltanto fare il segno della croce o pronunciare il nome di Cristo in presenza di un demone ingannatore, di un falso oracolo o del miracolo di un mago, e vedrà immediatamente come il diavolo fugge, l'oracolo smette di proferire verbo e qualsiasi magia o incantesimo si arresta[54]».

La fede cattolica conteneva e contiene ancora elementi oggettivamente ambivalenti, presenti in contesti sia religiosi sia magici, e che pertanto potevano essere interpretati e utilizzati in diversi modi:

Medaglia	*Amuleto*
Reliquia	*Feticcio*
Immagine di Dio	*Idolo*
Bibbia, Salmi ecc.	*Libro di magia, incantesimo*

La Bibbia e i detti in essa contenuti erano particolarmente importanti nella pratica degli esorcisti[55], ovvero nella magia difensiva riconosciuta dalla Chiesa. Il segno della croce, l'aspergere con acqua santa e l'ostia appartenevano al repertorio dell'esorcista. La frequente lettura della Bibbia, e in particolare di alcuni passi, produceva il liberarsi di una forza divina. L'aspettativa di successo legata alle parole conferiva loro un carattere magico. Un potere speciale fu attribuito al prologo del Vangelo di Giovanni come dimostra la letteratura mitologica[56]. Un'efficacia straordinaria era ascritta al nome non pronunciato di Dio del prologo del Vangelo, particolarmente venerato dagli ebrei. Il prologo era letto per scacciare i demoni negli esorcismi, nelle ordalie e nelle benedizioni contro le tempeste[57].

Molti usi erano riservati alla Bibbia nelle pratiche superstiziose e nella magia difensiva; analogamente la Torà era impiegata nella magia ebraica (vedi pp. 109 sgg.). Proteggeva dai pensieri angosciosi; se sotterrata sotto la soglia della porta, impediva l'ingresso dei demoni; la si poneva accanto ai morti nella tomba, per evitarne la putrefazione[58]. In

certe occasioni erano sufficienti pagine staccate della Bibbia: già al tempo dei primi cristiani le si chiudeva entro specifici involucri e le si portava con sé come amuleti[59]. Si ricorreva al potere apotropaico di questi fogli particolarmente contro i demoni delle malattie, pratica raccomandata soprattutto dai Caldei. La stessa funzione era esercitata nell'antichità dagli scritti dei poeti: i versi favoriti erano quelli di Esiodo e alcuni passi dell'*Odissea*, dell'*Iliade* e dell'*Eneide*.

Nel Medioevo queste pagine erano utilizzate per proteggersi da certe malattie provocate da malefici. In questo senso, un Vangelo illustrato del X secolo, proveniente dalla città bavarese di Pürten, ottenne una certa notorietà. Esso era utilizzato soprattutto nei casi di pazzia, ponendolo di notte sotto la testa del malato[60]. Ci sono pervenute formule di evocazione in latino che, per esempio, esortavano il demone della febbre ad abbandonare il malato nel nome della croce di Cristo, minacciandolo con l'eventuale persecuzione degli angeli, nel caso il demone non avesse obbedito[61]. Gli incantesimi mortali, compiuti fino ai giorni nostri, prevedevano essenzialmente la recitazione al contrario del Salmo 109, il cosiddetto Salmo della maledizione[62]. In alternativa si recitava mattina e sera il Salmo 91, perché si credeva che, in questo modo, il proprio nemico sarebbe morto nel giro di poco tempo. Questa cosiddetta "preghiera assassina"[63] fu oggetto anche delle prediche di Bertoldo da Ratisbona († 1272).

Un manoscritto siriano, pubblicato da Carl Kayser, testimonia l'uso dei salmi nella magia. La *Zimmersche Chronik*, attesta l'uso del Salmo 109 per uccidere una persona e contiene tra l'altro un'indicazione di come sbarazzarsi di una moglie malvagia:

> E poiché non si deve sopportare una moglie cattiva o malvagia [...] non sorprende affatto che anche il salmo, grazie a Dio, parli di una tale bestia degenerata; come già da anni dicono i monaci di Schonou, i vecchi principi elettori hanno ucciso il padre di Lewenstais († 1476) recitando questi salmi[64].

Agostino ha interpretato questo salmo come profezia del tradimento e della morte di Giuda, perché vi si dice che sono pochi i giorni che dovrà ancora aspettare e che il suo posto lo prenderà un altro. La profezia si realizzò quando Mattia subentrò a Giuda nel collegio degli Apostoli[65].

Il Vangelo di Giovanni[66], trascritto su alcuni fogli e conservato in una capsula, era utilizzato nella magia della fortuna. Per alimentare l'amore di una donna, si metteva un foglio sotto il suo cuscino. Il prologo del vangelo di Giovanni serviva anche per i neonati, il "campo di attività" preferito dalla magia della fortuna.

Come nell'antichità i grandi poeti erano consultati quali oracoli in grado di prevedere il futuro, così nel Medioevo si cercò di utilizzare la

Bibbia per avere uno sguardo sull'avvenire[67]. Tra i metodi per prevedere il futuro vi era l'apertura casuale di alcune pagine o la loro perforazione mediante aghi. Tali pratiche erano ancora consentite nell'alto Medioevo, come testimonia il caso di Gregorio di Tours. Durante gli assedi di Dijon la Bibbia fu consultata dappertutto per conoscere quale sarebbe stato l'esito della battaglia[68].

In situazioni d'emergenza o per le questioni di fede, questo metodo era giustificato, ma già Agostino rimprovera l'uso "mondano" che sembrerebbe se ne facesse già allora. I divieti emessi da Carlo Magno probabilmente non furono del tutto osservati, visto che il vescovo di Treviri vietò nuovamente l'utilizzo di questo metodo nel 1310[69].

La Bibbia era utilizzata come metodo per scoprire la verità nelle ordalie: il libro (i pagani avevano invece impiegato del formaggio o un paiolo) veniva appeso e fatto oscillare e la sua rotazione avrebbe rivelato la verità.

Si apriva la pagina di un salterio contenente il verso «Iustus es, domines, et rectum iudicium tuum» (118/119, v. 137). Quindi un pezzo di legno, dotato di un pomello [...] nella parte superiore, veniva disposto in modo che quest'ultimo sporgesse sul libro. Il salterio veniva quindi fissato e il pomello agganciato nel foro di un secondo pezzo di legno, in modo tale che il libro potesse restare appeso e muoversi. Il legno dotato del pomello formava un angolo retto con il secondo legno nel cui foro era infilato il pomello. I lati dell'angolo così formato sporgevano sul libro ed erano sorretti da un uomo; il sospetto si trovava di fronte a questi uomini. Uno di loro pronunciava tre volte queste parole: «Quest'uomo ha [rubato l'oggetto]» e il secondo replicava: «Non ce l'ha!». Infine il sacerdote diceva: «Che ce lo riveli colui le cui decisioni governano il cielo e la terra» e iniziava a pregare[70].

Come emerge dal testo, lo scopo era la dimostrazione della colpevolezza di un ladro o, più tardi, di una strega. Con l'ausilio di chiavi legate alla Bibbia, invece che al legno di cui abbiamo parlato, si interrogarono successivamente le persone accusate di magia, pronunciando i nomi dei sospetti. Il nome che provocava la rotazione della Bibbia era quello del colpevole[71].

La prova della verità poteva basarsi persino sul contenuto di una Bibbia; nei casi di dubbio, si poteva riconoscere la "vera" Bibbia dal fatto che respingeva le fiamme[72].

I Libri 6 e 7 di Mosè sono ancora considerati come supplementi o aggiunte spurie della Bibbia. Era opinione popolare che, oltre al *Pentateuco*, esistessero altri libri di Mosè. Probabilmente la fede nelle capacità miracolose delle Scritture si diffuse con l'inizio della Riforma, quando la Bibbia divenne accessibile a tutti. «L'ingenua speranza che

la Bibbia, precedentemente in possesso solo del clero, potesse grazie alla magia nera e alla magia della fortuna appagare i desideri di chi ora ne era in possesso, che potesse guarire le malattie di animali e uomini e rendere questi ricchi ed esperti nelle arti magiche, comprensibilmente fu presto frustrata, tanto che si accusò il clero di aver pubblicato edizioni ridotte della Bibbia in cui mancavano i libri decisivi di Mosè»[73].

Nel 1666 fu reso noto per la prima volta un libro intitolato *La Bibbia del diavolo*; si riteneva che il diavolo stesso avesse indotto degli atei (!) a scrivere questo libro nero per le streghe.

In questo contesto, si credeva che i Libri 6 e 7 di Mosè fossero libri magici che lo stesso Mosè avrebbe dato ai suoi seguaci perché si difendessero da questi testi diabolici[74].

Le persone ingenue non potevano assolutamente distinguere tra benedizioni ed esorcismi superstiziosi e liturgici. A questo si aggiunga il fatto che, sebbene avesse vietato le formule magiche tradizionali, la Chiesa aveva però consigliato di sostituirle con la recitazione del Credo e del Padre nostro.

I sacramenti come oggetto magico

Nel Medioevo era già noto l'abuso del crisma, che i delinquenti utilizzavano nelle ordalie credendo di poter in tal modo determinare l'esito della prova a loro favore. Pertanto i vescovi chiedevano ai sacerdoti di tenere il crisma sotto chiave. Le decisioni del sinodo a questo proposito dimostrano che l'idea dell'abuso esisteva già al tempo dei carolingi[75]. La funzione apotropaica dell'*Agnus Dei* probabilmente non fu sconosciuta ai padri della Chiesa. Papa Urbano II (1035-1099) inviò all'imperatore greco Alessio un "agnello di Dio" assieme a questi versi che ne evidenziano le molteplici funzioni:

> Unito alla purezza dell'olio santo, l'agnello che ti invio quale nobile regalo forma un balsamo, come se fosse nato da una fonte e consacrato con mistica solennità. Caccia i lampi provenienti dall'alto e annulla i peccati come il sangue del nostro Salvatore. Le donne incinte sono protette e il loro parto è felice. Alle persone degne porta regali. Distrugge la forza del fuoco; protegge chi ha il cuore buono e lo salva dai flutti[76].

Vi sono testimonianze dell'uso dell'eucarestia a fini magici solo verso la metà dell'XI secolo. Un suo utilizzo improprio è documentato in numerosi casi nel XII secolo in Francia, Germania e Italia. Questo sacramento venne utilizzato nei malefici, nella magia protettiva e negli incantesimi d'amore.

Una donna che, dopo la comunione, avesse trattenuto l'ostia nella bocca e successivamente baciato suo marito, lo avrebbe potuto legare totalmente a sé. Documenti di questa pratica sono rinvenibili in Pietro Damiano e in Cesario di Heisterbach[77]. Papa Alessandro III (1159-1181) narra una storia alquanto macabra in una lettera inviata a un vescovo dell'Italia meridionale: per i motivi di cui sopra, una donna si era portata a casa un'ostia; quando tentò di baciare il suo infedele marito, essa le si incollò alla lingua e non fu più possibile staccarla[78]. Probabilmente anche le prostitute ricorrevano a questo mezzo per legare a sé i propri spasimanti. La Chiesa cercò di frenare la produzione di ostie nel modo descritto. Si cercò di contrastarne il furto chiudendole nei tabernacoli, ma spesso erano gli stessi sacerdoti a commerciare questo strumento magico così ricercato. Si attribuivano all'ostia straordinari poteri magici; oltre agli effetti che abbiamo già menzionato, si riteneva che rendesse invulnerabili, che proteggesse dall'annegamento e così via. Oltre che per produrre l'innamoramento, la si utilizzava per accrescere il frutto dell'amore, la fertilità. Molte donne tentavano così di risolvere problemi di infertilità. L'ostia veniva utilizzata anche in molte guarigioni magiche. Inoltre poteva garantire la ricchezza e i beni, nonché la protezione dalla perdita degli averi, del raccolto e del bestiame.

Siamo in presenza di un interessante nesso con le leggende del franco tiratore: si riteneva che un fucile caricato con un'ostia e appoggiato per tre volte su un crocifisso non mancasse mai il suo bersaglio. Questa idea è probabilmente di origine pagano-germanica, e in particolar modo lo è la credenza secondo cui, dopo aver colpito per tre volte il sole, fosse possibile vederne cadere gocce di sangue. «Pertanto, oggigiorno, di dieci croci che sono sulla strada o nel campo, nemmeno una è ancora intera»[79].

Un nesso tra il motivo del franco tiratore e il patto con il diavolo è rinvenibile nella richiesta del demonio, registrata nei verbali, di profanare l'eucaristia in cambio di una mira infallibile.

Bertoldo da Ratisbona narra nelle sue prediche che le donne portavano con sé le ostie dopo la messa di Pasqua per ricavarne una bevanda in grado di annientare i nemici e uccidere il frutto del proprio ventre[80]. Colpisce il fatto che le ostie siano sempre menzionate nei successivi processi alle streghe come ingredienti essenziali di bevande o unguenti per il volo delle streghe, i malefici, e così via.

La profanazione dell'eucaristia appare già nelle fonti altomedievali, tuttavia non viene menzionata la punizione corrispondente. Solo con l'accendersi del dibattito sull'eresia nei sinodi del XIII secolo (gli eretici erano accusati anche di profanazione dell'eucaristia) si giunse a fissare le pene più gravi. Un'ordinanza del 1320 dell'abate Guglielmo

Pietro di Godin per conto del papa concernente la competenza dell'Inquisizione di Tolosa e di Carcassonne contiene il seguente passo:

> Il nostro signore papa Giovanni XXII vi ordina dall'alto della sua autorità di prendere severi provvedimenti contro coloro che offrono vittime al diavolo, lo adorano o si mettono al suo servizio. A questo scopo [...] gli danno un documento scritto o firmano con lui un contratto esplicito o si procurano qualsiasi immagine o qualcos'altro per vincolarlo e compiono incantesimi invocandolo. Altrimenti profanano il sacramento del battesimo battezzando una statua di cera o di stoffa [...]. Altri maghi si servono [...] delle ostie consacrate e di altri sacramenti e profanano materia e forma per le loro arti magiche. Potete investigare tutti questi sacrilegi e procedere contro gli autori. Dovete solo rispettare i diritti dei prelati in materia di eresia concessi loro nei canoni. Il papa estende il potere e i privilegi assegnati all'Inquisizione nei casi di eresia anche a tutti questi casi, fino a nuovo ordine[81].

Nelle famigerate campagne contro gli Albigesi[82], il grande inquisitore Bernard Gui († 1331)[83] esortava i suoi uomini a interrogarli soprattutto a proposito dei furti di sacramenti. Ecco le pene inflitte dall'Inquisizione per questi delitti: pellegrinaggio, fustigazione, prigione; in Francia, oltre a queste pene, vigeva l'obbligo di cucire sui vestiti, sul petto e sulla schiena, dei cerchi di color giallo. I giudici civili punivano i delinquenti con la morte sul rogo; a partire dal 1261, la Chiesa usò l'arma della scomunica; la profanazione dei sacramenti a scopi magici era considerata un reato paragonabile all'eresia e alla magia[84].

Le reliquie erano ritenute un amuleto ufficiale della Chiesa e, se racchiuse in gioielli come anelli, dovevano proteggere chi le portava con sé da qualsiasi ingiustizia.

Per mezzo dei sacramenti, dell'acqua santa, delle preghiere e delle reliquie si cercava di guarire le malattie, ricondotte alle attività dei demoni dalla religione popolare sulla scorta delle tradizioni semita e caldea. Questa attività, perlopiù esercitata da sacerdoti e monaci, da guaritori a tutti gli effetti, sicuramente spesso non sortì l'effetto desiderato. Mentre però un sacerdote certamente non cadeva in discredito a causa dei riti di guarigione e degli esorcismi, i medici ebrei o arabi, in caso di insuccesso, potevano esser certi che sarebbero stati accusati di magia e successivamente puniti.

L'evoluzione della scienza medica nel tardo Medioevo comportò la nascita di un antagonismo tra medici e sacerdoti. Johann Weyer, medico illuminato e già di epoca rinascimentale, si dovette confrontare più volte con le credenze magiche medievali. La sua opera del 1563, *De praestigiis daemonum*, può essere utilizzata come fonte delle credenze magiche tardomedievali. Weyer giudicava particolarmente riprovevoli

le attività magiche dei sacerdoti che non solo praticavano la divinazione ma anche la "medicina":

> Molti si dedicano alla medicina, che non conoscono, e ingannano persone di tutti i ceti. Più ignorano la natura della malattia, meno sono in grado di dare consigli. Così convincono le persone ignoranti e inesperte che sono vittime della magia (32/216/149)[85].

Nei casi di malattie provocate dalla magia, essi apparivano addirittura come cacciatori di streghe e di maghi. Sicuramente Weyer dovette confrontarsi con questo tipo di concorrenza non qualificata, poiché non solo adduce numerosi esempi delle ambizioni dei sacerdoti nel campo della magia, ma stigmatizza continuamente la loro ignoranza della medicina analizzandone i metodi riprovevoli[86].

Il concetto di eresia

I movimenti eretici[87] del Medioevo sono anche definiti neomanichei perché si ispirano alla protoeresia manichea dell'antichità.

Il manicheismo si sviluppò nel III secolo d.C. dalla dottrina dualistica (iraniana) gnostica di principi autonomi opposti, quali il bene e il male, la luce e l'oscurità, che esistono da sempre l'uno accanto all'altro[88]. L'uomo, in quanto mescolanza di questi principi, aspira al ristabilimento dello stato di separazione originario attraverso l'ascesi radicale. Il diavolo, considerato un "principio forte e autonomo", avrebbe creato il mondo. Dio era solo un osservatore "neutrale". Il cristianesimo considera Satana come l'antagonista di Dio, cui questi avrebbe assegnato il ruolo. Nelle loro formule di evocazione i manichei dichiaravano che Satana era solo un angelo caduto di Dio.

A partire dalla metà del XII secolo, i Catari ripresero questa dottrina dualistica dai Bogomili. I Catari concepivano Satana come l'anticristo cattivo e autonomo, pertanto furono condannati e perseguitati dall'Inquisizione come eretici[89]. La loro credenza in un mondo opposto a quello terrestre, il mondo del diavolo, li condusse a un'ascesi estrema. I teologi cristiani da Agostino in poi furono responsabili delle note accuse di cannibalismo ai danni di Catafrigi, Marcioniti, Carpocratici, Borboriti e Bogomili. Mentre l'obiettivo delle accuse cambiava, il loro contenuto rimaneva invariato.

Nel 720, il predicatore Giovanni IV di Ojun accusò i Pauliciani di praticare l'incesto con le proprie madri, di mescolare l'eucaristia con il sangue dei bambini e di adorare il diavolo[90]. Dopo l'anno 1000 questo stereotipo emerse anche in Occidente e fu trasmesso agli eretici bru-

ciati nel rogo di Orléans del 1022 e in seguito a Valdesi[91] e Bogomili. Come emerge da una relazione del sinodo di Orléans del 1022, le orge attribuite alle sette dei Neomanichei erano di una forte natura sessuale:

Si radunavano certe notti nella casa summenzionata e tenevano tutti le lanterne in mano, anche quando evocavano i demoni con le litanie, finché all'improvviso vedevano smontare sotto di sé un demone sotto forma di animale. Dopo aver spento tutte le luci, affinché quella visione apparisse loro credibile, ognuno violentava la prima donna che gli capitava, incurante dei peccati o del fatto che si trattasse della madre, della sorella o di una suora; la copula era da loro considerata come qualcosa di sacro e religioso. Se in seguito a queste unioni empie nasceva un bambino, l'ottavo giorno doveva superare in mezzo a loro la prova del fuoco, secondo il costume dei pagani, e veniva quindi bruciato. Le sue ceneri erano raccolte e conservate con la massima venerazione, così come la devozione cristiana si adopera per la conservazione del corpo di Cristo [...]. In effetti albergava in queste ceneri una forza dell'inganno diabolico così grande che chiunque fosse stato contagiato da questa eresia e fosse stato portato davanti a esse, anche se ne avesse presa solo una minima parte, quasi mai sarebbe stato in grado di abbandonare l'eresia per percorrere di nuovo il cammino della verità[92].

Gli eretici bruciati come manichei (se si vuol dar fede ad Ademar de Chabannes) erano stati in realtà ingannati da un contadino che aveva dato loro a intendere di conoscere le arti magiche. Questi avrebbe portato con sé le ceneri del bambino ucciso, che avrebbero legato alla setta chiunque le avesse mangiate.

Nel 1114, il famigerato Guiberto di Nogent accusò gli eretici di fronte al tribunale di Soissons, affermando che gettavano un bambino nel fuoco durante le loro riunioni per provocarne la morte[93].

L'accusa d'omicidio rituale[94] in seguito non riguardò più gli eretici, ma gli ebrei. Nel 1466 tale accusa colpì i Fraticelli e quindi fu estesa alla nuova setta delle streghe.

In questo caso abbiamo a che fare con un intreccio complesso di idee: le ceneri di un neonato usate come oggetto magico al cui effetto nessuno può sottrarsi, la loro identificazione con l'eucaristia e l'orgia di una setta segreta che consolida l'oggetto magico[95].

I Neomanichei furono i primi eretici a essere condannati al rogo in Europa. Nel giugno del 1223, papa Gregorio IX inviò a re Enrico VII il decreto sulle eresie *Vox in rama*. In questo documento viene descritto il rito di iniziazione di un eretico:

Poiché quando un novizio è accolto in essa [la comunità] ed entra per la prima volta nella sala delle riunioni dei sunnominati, gli appare una specie di rana [...]. Alcuni la baciano sul posteriore e altri sul muso, accogliendo in sé la lingua dell'animale [...]. Il novizio incontra quindi un uomo dallo straordinario pallore. Ha gli occhi completamente neri [ed è] incredibilmente magro [...]. Il novizio lo ba-

Fig. 7. *Il rogo dei Templari. Dal* Livre de Jehan Bocace des cas de nobles hommes et femmes, *manoscritto del XV secolo.*

cia e lo sente freddo come il ghiaccio e dopo il bacio il ricordo della fede cattolica scompare totalmente dal suo cuore. Dopo che si sono seduti per pranzare, un gatto dalle dimensioni di un cane di media grandezza scende all'indietro da una statua, sempre a portata di mano in questo tipo di riunioni; il gatto nero dalla coda alzata bacia prima il novizio, poi il maestro e infine gli altri, ma solo coloro che ne sono degni [...]. Quindi le candele vengono spente[96].

I baci erano seguiti dall'ormai consueta orgia. (Questo bacio dell'oblio ricorda la fiaba *La sposa vera e la sposa falsa*, in cui il protagonista dimentica la sua sposa dopo un bacio). Il bacio è da associare inoltre al bacio della pace della messa e a quello del giuramento di vassallaggio.

Già nell'alto Medioevo, Rabano Mauro commentava il famoso passo dell'esodo in relazione agli eretici:

Di nuovo, possiamo ritenere i *malefici* eretici mossi non dallo Spirito del Signore, ma da uno spirito malvagio; fondano sette fuorvianti per illudere gli uomini; la legge del Signore ordina di ucciderli; così vuole la comunità dei fedeli

che hanno la vera vita in Dio, mediante il bando della Chiesa, finché il maleficio non sarà cancellato[97].

L'identificazione tra *malefici* ed eretici era al tempo ancora abbastanza sporadica. L'associazione dei due concetti, secondo alcuni storici, si compì nel XIII secolo[98]. L'anello di congiunzione fu rappresentato dalla venerazione del diavolo.

A partire dai papi Bonifacio VIII e Alessandro IV, l'Inquisizione[99] iniziò a occuparsi della magia. Con il pretesto che un reato poteva essere associato all'eresia, si spalancò la porta a ogni tipo di cavillosità:

[...] che si faccia una richiesta al diavolo, gli si attribuiscano qualità divine o si invochi il diavolo con adorazione. In questi casi non vi è dubbio che la maniera di agire dell'uomo è imputabile all'eresia[100].

Il diritto di giudicare se si trattasse o meno di eresia fu inizialmente prerogativa esclusiva dei vescovi e non dell'Inquisizione. La situazione cambiò con la costituzione di papa Giovanni XXII del 1326 che prevedeva la scomunica per chi avesse stretto un patto con il diavolo e autorizzava l'Inquisizione ad avviare i processi contro i maghi. «Quei processi dell'Inquisizione che assunsero il carattere di persecuzioni di massa spiegano inoltre come allora si manifestassero i primi indizi di quell'idea pericolosa, secondo la quale i maghi non erano persone isolate, come accadeva nell'antichità, ma eretici riuniti in sette»[101].

Già nel 1375 un'ordinanza del vescovo impose che il tema principale delle prediche nelle messe domenicali e nei giorni festivi fosse la scelleratezza della magia; la pena corrispondente sarebbe stata la scomunica dei laici e la sospensione dei religiosi. L'ordinanza di Lubecca fu comunque un fatto abbastanza isolato. Solo nel 1404 il sinodo diocesano di Loyes decise di prendere provvedimenti molto severi nei confronti di chi praticava la magia: in special modo si dovevano controllare le donne, la cui predisposizione a questo vizio era universalmente nota[102].

Il processo contro i Templari fu tanto celebre quanto la persecuzione dei Catari. Le spiegazioni degli storici vanno tutte nella stessa direzione: in epoche di instabilità politica ed economica, determinati gruppi dovevano assumere la funzione di capri espiatori. Il più delle volte, il motivo addotto per giustificare le persecuzioni era un complotto di massa[103] o un piano per salire al potere.

Per suffragare questa tesi si fece ricorso a un'analogia con la persecuzione delle Baccanti (180 a.C.). Questa setta era dedita a riti sfrenati e a violenze inaudite. I suoi membri non erano reclutati da nessun ceto in particolare. All'improvviso sorse il sospetto che le adoratrici di Bacco stessero tramando l'incendio di Roma e l'assunzione del potere politi-

Fig. 8. *Il rogo del Gran Maestro Jacques de Molay e di un confratello nell'anno 1313. Dalle* Croniques de France, *fine del XIV secolo.*

co. Tra sei e ottomila furono arrestate e moltissime furono giustiziate per alto tradimento.

Venerdì 13 ottobre 1307, Filippo il Bello, re di Francia, fece arrestare tutti i membri noti dell'ordine dei Templari, perché sospettati di eresia. Papa Clemente V stimò che si trattò di duemila persone. Dopo un paio di settimane, venne rese noto che in cinquecento si erano dichiarate colpevoli. Fu arrestato persino il Gran Maestro Jacques de Molay, il precettore di Parigi. L'accusa si riferiva principalmente ai riti blasfemi d'ammissione. Le udienze seguirono uno schema convenzionale, basato su un questionario di 127 domande. I verbali presentano tutti allarmanti analogie. Il grande inquisitore giudicò personalmente solo 14 dei 138 accusati. Torture estremamente crudeli furono impiegate durante le investigazioni[104].

Il processo, durato sette anni, portò nel 1312 alla soppressione dell'ordine sotto Clemente V e si concluse nel 1314 con la condanna al rogo del Gran Maestro e di altri cavalieri.

Fino al loro arresto, i Templari avevano goduto del favore e della protezione sia del re che del papa. I motivi del cambiamento nell'atteggiamento del re furono la collera o la paura provocata da un complotto ve-

ro o immaginario. Poiché non riusciva a capire come questi ricchi monaci combattenti potessero schierarsi contro di lui, pensò che dovessero essere aiutati dai demoni. Gli accusatori furono senz'altro attratti dal patrimonio dei Templari, ma come in tutte le accuse, compreso il famigerato *Malleus maleficarum*, fu predominante la convinzione dei cavalieri di aver sconfitto il diavolo, le sue opere e i suoi alleati in nome del Signore. Ecco un estratto dell'udienza di Huguet de Bure:

> [...] quando gli chiesero quanto tempo fosse stato nell'ordine e chi e come l'avesse ammesso, rispose che prima del loro arresto [dei Templari] aveva fatto parte [dell'ordine] per tre anni ed era stato ammesso dal fratello P. de Bure in una casa dell'ordine chiamata Fontenottes, nella diocesi di Langres, dove questi aveva esercitato la funzione di insegnante [...]. Il fratello P. gli aveva consegnato gli abiti dell'ordine quando lo stesso testimone si era tolto tutti i vestiti, eccetto la camicia e i pantaloni; il fratello lo baciò prima sul viso, poi sull'ombelico e infine sulla spina dorsale, proprio sopra la cintura [...]. Riferì anche che il fratello prese immediatamente una croce e gli ordinò di sputarvi sopra, di calpestarla e di rinnegare Gesù per tre volte. Quando il testimone si meravigliò dei baci e degli altri ordini [...] e si rifiutò di eseguirli [...], il fratello gli disse che tutto ciò faceva parte delle regole dell'ordine dei Templari e che, qualora non avesse obbedito, ebbene, loro sapevano cosa sarebbe stato di lui [...]. [Quindi] il fratello estrasse una testa da un armadio della cappella, la pose sull'altare e le pose intorno una corda; passò quindi la corda al testimone e gli ordinò di allacciarsela stretta sopra la camicia; tuttavia questi affermò di non aver eseguito l'ordine [...]. Quando gli chiesero di che materiale fosse la testa, egli rispose che non era di legno, ma aveva piuttosto l'aspetto d'una testa d'argento, di rame o d'oro: somigliava in tutto e per tutto a un viso umano con tanto di barba, lunga e bianca [...]. Riguardo all'idolo [...] rispose anche [...] di aver sentito dire che quando si tenne a Parigi un'assemblea dei Templari, intorno a mezzanotte apparve loro una testa che iniziarono a venerare. Dopo la sua ammissione, però, non seppe più nulla al riguardo [...] ma sentì dire [...] che il summenzionato fratello Raoul aveva un demone personale, i cui consigli erano saggi e preziosi[105].

Il patto con i demoni

L'azione più nota di un mago è l'evocazione di un demone o del diavolo[106]. A questo proposito è interessante l'osservazione di A. Auer in *Lexikon für Theologie und Kirche*[107]: «La dottrina del *pactum implicitum* (Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.* 2, II 9, 95a. 2) secondo la quale in ogni azione superstiziosa è presente, almeno implicitamente, un patto con il diavolo, non è valida». Siamo in presenza del problema del giudizio espresso da un teologo del XX secolo su idee medievali.

L'evocazione del diavolo era permessa ai sacerdoti o agli esorcisti autorizzati dalla Chiesa allo scopo di liberare dal diavolo gli uomini posseduti. Per contro, l'evocazione del diavolo non era permessa alle per-

sone (come successivamente avrebbe fatto Faust) che mediante tale evocazione volevano ottenere conoscenze o tesori. La testimonianza non letteraria più antica di questo tipo di invocazioni extraecclesiali si trova nell'esauriente *excursus* sulle idee superstiziose e sugli usi della popolazione tirolese fornito nello scritto *Pluemen der tugent*[108] (1411) di Hans Vintlers.

So wellen diese den teufel pannen
das si in pringen guet zesamen.
So wellel etleich warsagen
und wellen vil den teufel fragen,
wa lige golt und edel gestein.
[...]
so seind danne ettleich leut, die got gent zu laide
des nahtes an ain wegschaide
und rufen den milleartifex,
der do ist der poshait rex,
als das von im gescriben stat.
(vv. 7732-7736, 8233-8238)

(Alcuni si ingegnano a sconfiggere il demonio / così da ricavarne del Bene. / Altri vogliono anche prevedere il futuro, / e chiedere al diavolo / dove possono trovare oro e gemme preziose. / [...] // ci sono poi alcuni che agiscono contro Dio / e si recano di notte presso un crocevia, / e chiamano il diavolo / che è il re del Male, / così come è scritto su di lui. ES).

In questa, come in molte altre testimonianze, è documentata solamente la credenza nella possibilità di un'evocazione. Gli autori hanno evitato palesemente di trascrivere le parole esatte dell'evocazione. Solo dal XVI secolo sono documentati in Germania testi stampati come guida all'evocazione del diavolo.

Un manoscritto conservato nella biblioteca nazionale di Praga contiene una guida tardomedievale all'evocazione del diavolo in tedesco. Il manoscritto risale alla seconda metà del XV secolo ed è essenzialmente una farmacopea. Lo scriba, chiaramente un medico erudito, ha utilizzato le rune per proteggere il testo da lettori non autorizzati. In particolar modo, ha celato un terzo dell'evocazione del diavolo in una scrittura runica[109].

Item das du machst, dass sind die rett der boes gaist, und was du in wilt fragen so tue jm also: so tuo ain ding und gang zu Nacht ain or in die Nacht vsse in das Feld da nimand nit sy von hus noch von Kirchen ruf mitn lutter Stim diese Wort: Diabolo, Diaboliczo, Satana, Sathaniczo, kum her zuo mir...

(Se desideri interpellare le anime del Maligno su fatti occulti allora fai così: vai di notte nel campo, dove nulla si erge, né una casa, né una chiesa e pronuncia ad alta voce queste parole: Diavolo, diabolico, Satana, satanico, vieni a me. ES).

L'evocatore porta al diavolo doni rurali come un cavolo, pane, formaggio, tre chiodi da maniscalco, orzo, sale; gli offre questi doni e il diavolo, come ci si attendeva, appare in guisa di cane nero e risponde a tutte le domande che gli vengono rivolte.

Mentre il patto con il diavolo appare relativamente tardi nei testi non letterari, esso viene menzionato molto presto nella letteratura. Lucano, nel libro VI della sua *Guerra civile*, parla di contratti con il mondo degli spiriti e un passo oscuro dell'Antico Testamento è stato interpretato come un patto con il diavolo: «Percussimus foedus cummate et cum inferno fecimus pactum» ("Voi dite: abbiamo concluso un'alleanza con la morte e con gli inferi abbiamo fatto lega"; *Isaia* 28, 15-18).

Un secondo elemento entra in gioco nei documenti letterari sul patto con il diavolo.

L'evocatore che si vota al diavolo mediante un patto non solo vuole ottenere sapienza, ricchezza e potere, ma anela anche alla conquista dell'amore di una dama.

Agostino, nella sua definizione del concetto di *superstitio*, osserva:

> È superstizioso tutto ciò che è stato inventato dagli uomini per fabbricarsi o prestare culto agli idoli e mira a venerare come dio una creatura o singoli esseri del mondo creato. Inoltre è superstizione tutto ciò che viene fatto per consultare i demoni e federarsi con loro stipulando patti convenzionati sulla base di segni, come sarebbero gli artifizi della magia: cose che i poeti sono soliti ricordare piuttosto che insegnare[110].

Questa definizione è stata ripresa da Graziano nel suo *Decretum* del XII secolo e quindi legata al diritto canonico.

La leggenda di Basilio, molto diffusa in Asia Minore al tempo di Agostino, narra di un patto con il diavolo. Lo schiavo del vescovo Basilio si rivolge a un *maleficus*, il quale gli impone come condizione che rinneghi Cristo per iscritto. Il diavolo appare di notte in un luogo di culto pagano.

Lo schiavo rinnega per iscritto Cristo e il battesimo e ottiene così l'amore che desiderava, quello della figlia del senatore. Basilio sarà poi in grado di annullare questo contratto e di liberare lo schiavo pentito dal potere del male.

La storia di Cipriano[111] e Giustina risale alla fine del IV secolo. Non si tratta della storia di un'alleanza con il diavolo, ma della conversione di un mago.

La versione della *Legenda aurea*[112] di Jacopo da Varagine narra come Cipriano fosse presto venuto a conoscenza delle arti magiche di Egizi e Caldei.

Aveva la fama di dominare gli elementi, di possedere il dono della

metamorfosi e, addirittura, di esercitare l'arte della negromanzia[113]. Il suo amore per la cristiana Giustina non fu corrisposto. La sua ferma fede cristiana poté sconfiggere persino i demoni inviati da Cipriano e farli ritirare senza aver ottenuto nulla. Cipriano riconobbe il maggior potere della fede cristiana e si fece battezzare, non prima però di aver distrutto i suoi libri di magia[114]. In seguito visse da cristiano modello e fu persino consacrato vescovo, mentre la vergine Giustina divenne badessa.

Qualcosa di simile narra la leggenda di Proterio e Antemio, nella quale si suggella un patto con il diavolo a causa di un amore non corrisposto. «La Scolastica trovò nella tradizione degli antichi l'idea di un'alleanza formale, di un patto, di un contratto tra l'uomo e il diavolo. I contratti con il mondo degli spiriti erano già noti nell'antichità romana. Lucano parla della relazione con gli dèi per mezzo di un patto. Vi sono testimonianze di un simile patto con Satana anche nell'Antico Testamento: la traduzione di Girolamo di un passo oscuro parla esplicitamente di un "pactum cum inferno"»[115].

Il racconto del patto con il diavolo è, con ogni probabilità, di origine orientale. È nota la storia avestica di un impostore che, grazie all'aiuto dei demoni, aspira alla dignità imperiale[116]. Nel *Libro dei re* di Firdusi il diavolo convince il giovane e ambizioso Iblis, con il quale stringe un patto, a compiere ogni tipo di atti crudeli[117].

Un racconto celtico narra del patto di un re delle fate: Herla, re dei Britanni, aveva stretto un'alleanza con il re del "popolo dei nani". L'alleanza comportava la reciproca concessione dell'ospitalità. Il nano portò regali preziosi a Herla, il quale lo ricambiò nella sua visita al regno dei nani, tanto che al momento del commiato gli vennero donati degli oggetti preziosi. Al suo ritorno, Herla costatò che durante il suo soggiorno di tre giorni nel regno delle fate, sulla Terra erano trascorsi duecento anni[118].

Nella tradizione slava antica e negli apocrifi, Adamo stringe un patto con il diavolo perché afflitto dalla fame[119]. La fonte greca della leggenda di Teofilo (538 ca.) ha influenzato la leggenda di Faust. Rosvita di Gandersheim rielabora in rima il materiale tradotto in latino nell'VIII secolo da Paolo Diacono. L'opera di Rosvita, *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*, si differenzia dall'antica versione greca in un punto molto significativo: Teofilo è un erudito, non uno spirito.

Nella versione della *Legenda aurea* ispirata alla fonte greca, Teofilo era il braccio destro del vescovo di Adona, in Sicilia, e suo successore designato. Per umiltà, però, rifiutò l'incarico e fu un altro a prendere il suo posto. Influenzato dagli invidiosi, il nuovo vescovo destituì Teofilo

dall'incarico di consigliere. Ferito nell'orgoglio, questi volle vendicarsi e prese al proprio servizio un mago[120] ebreo che evocò il diavolo per lui. Una volta apparso, il diavolo pretese che Teofilo sottoscrivesse un patto e rinnegasse la Chiesa e la Vergine Maria. Teofilo rispettò la prima condizione, ma non la seconda. Dopo poco tempo ottenne di nuovo il suo incarico ed ebbe così la meglio sugli invidiosi. Presto però si pentì delle sue azioni e implorò l'aiuto della Vergine. Questa intercedette per lui presso Gesù e riuscì a obbligare il diavolo ad annullare il patto. Teofilo poté quindi confessarsi e bruciare il patto[121]. È interessante osservare come Teofilo non sia stato in grado di stringere da solo un patto con il diavolo, ma abbia avuto bisogno dell'aiuto di un mago ebreo[122].

Teofilo è menzionato per la prima volta nella letteratura tedesca nella *Rede vom Glouven* di Hartmann:

daz er wider sagete gote
nâch des tûvels gebote.
Des gab er ime einen brief gescriben
(daz wêre bezzer vermiden)
zeinem urchunde
der unreinen sunde
das der tûvel sîner sêle
deste gwisser wêre[123].

(che contraddicesse Dio / secondo il comandamento del diavolo. / Dandogli una sua lettera scritta – / (avrebbe fatto meglio a tralasciare) – / un documento vincolante, [un patto] / testimonianza del peccaminoso peccato / così che il diavolo / potesse essere più sicuro dell'aver la sua anima. ES).

Nel XIII secolo, la poesia di Brun von Schonebeck, *Wie Teophilus wart îrlost*[124] propose una nuova variante, il patto di sangue: «Der tubel twenk in also harte/daz er gewan blut uz siner swarte» («Il diavolo lo angustiò così tanto da succhiargli il sangue». ES) (vv. 44-45).

Il dramma più antico di Teofilo, pervenuto fino ai giorni nostri, è quello di Rutebeuf (1255-1280 ca.). Anche in questo caso, Maria aiuta Teofilo ad annullare il patto e gli ordina di far leggere il documento, un contratto firmato con il sangue, al vescovo come esempio ammonitore[125].

Alla fine del IX secolo, il monaco di San Gallo parla di un patto tra un povero e il diavolo, apparso sotto sembianze umane, che promise al povero molte ricchezze. Mediante questo patto, il diavolo non solo volle rovinare l'anima di un povero, ma anche impartire una lezione a un vescovo molto attivo[126].

Alla base del racconto di Walter Map (1180 ca.) sul giovane Eudo, che aveva perso tutti i suoi averi, non vi è un amore non corrisposto, ma la sopraggiunta e inaspettata povertà del protagonista. Al punto più basso della propria carriera, questi incontrò un uomo di brutto aspetto che gli

prospettò di riottenere il suo patrimonio, a patto che firmasse con lui un contratto. Eudo accettò, ottenne ciò che gli era stato promesso, ma dopo qualche tempo si pentì. Su consiglio del vescovo si gettò nel fuoco, per sfuggire in questo modo alle fiamme dell'inferno[127].

Una poesia anonima, nota come *Vorauer Novelle*[128], parla del rischio e della punizione associati al patto con il diavolo. Il poeta tedesco, probabilmente un religioso, racconta la storia di due giovani destinati alla vita ecclesiastica e inviati sin da piccoli in un monastero. È palese la critica alla severa disciplina monastica, quando il poeta parla dell'educazione dei ragazzi che fuggirono dal monastero perché non sopportavano più il trattamento disumano loro riservato. I due aspiravano a studiare nell'università di magia di Toledo. Una volta lì, firmarono entrambi un contratto: il loro insegnante di magia, grazie a un libro magico, procurò loro tutto ciò che desideravano. Quindi, il loro cammino si divise e si diedero alla bella vita. Quando uno dei due fu afflitto da una malattia mortale, chiamò l'amico al proprio capezzale. Nonostante le preghiere di quest'ultimo, il primo morì senza essersi riconciliato con il Signore. Scosso da quest'esperienza, l'amico si pentì e poté essere quindi riammesso nella comunità dei cristiani.

Ottokar von der Geul[129] (1260 ca. - 1319 ca.) parla nella sua *Reimchronik* di un'alleanza con il diavolo stipulata a causa della povertà. Il racconto, scritto al principio del XIII secolo, è intitolato *Il cittadino di Verdun*: la mediatrice del povero cittadino fu una vecchia che evocò il diavolo. Questi fece immediatamente ampie richieste al povero: l'uomo doveva rinnegare Cristo e tutti i sacramenti, in cambio il suo portafogli sarebbe stato sempre pieno. Dopo un po' di tempo il diavolo lo andò a prendere; l'uomo si accomiatò da figli e amici e scomparve. I figli vollero sapere quale fosse stato il destino del padre e riuscirono a scoprirlo grazie all'aiuto della vecchia. Uno dei figli ebbe persino il coraggio di andare fino all'inferno e vedere quale fosse la punizione del padre. Al toccarlo, gli si bruciò la mano fino al gomito. Qualsiasi aiuto era ormai inutile, perché il padre aveva persino rinnegato la passione di Cristo.

Al principio del XIII secolo, il già citato Cesario di Heisterbach parlò di un patto con il diavolo che avrebbe permesso agli eretici di compiere miracoli. Il resoconto di Cesario sugli eretici di Besançon fu considerato autentico nel Medioevo. Gli eretici di Besançon compirono numerosi miracoli per dimostrare che la loro era l'unica vera fede. Per esempio, furono capaci di non lasciare tracce su un terreno cosparso di farina, di camminare sull'acqua, e nemmeno il fuoco poteva nuocere loro: tutto ciò colpì i cittadini, che in massa si convertirono alla loro fede eretica.

Il vescovo, disperato, affidò a un sacerdote versato nelle arti magiche il compito di scoprire il segreto degli eretici. Questi allora evocò il diavolo e gli promise la sua anima se gli avesse rivelato tale segreto. Il diavolo accettò e disse che gli eretici tenevano inchiodato sotto le ascelle un contratto firmato con il diavolo: questa era la ragione per cui avevano potuto compiere tutti quei miracoli. Quando addosso agli eretici vennero scoperti questi contratti e furono rimossi, essi non furono più in grado di compiere alcun miracolo. I cittadini, delusi, li fecero quindi bruciare vivi[130].

Il predicatore Bertoldo da Ratisbona (1270) narra della possibilità di scoprire tesori nascosti grazie a un patto con il diavolo[131].

Alberto Magno, Pietro Lombardo e, soprattutto, Tommaso d'Aquino ripresero chiaramente le tesi di Agostino secondo le quali offrire sacrifici o evocare il diavolo sarebbe equivalso a stringere un patto con quest'ultimo.

Tommaso si confrontò con questo tema in più di uno scritto. Egli distinse tra contratti formali (*expressa*) e impliciti (*tacita*). Queste azioni erano secondo lui da concepire come apostasia. Le vecchie streghe avrebbero stretto un patto con l'inferno.

Il patto fu come noto una componente fondamentale delle accuse di stregoneria:

Item die dritte Ursach ist die: es sind ettliche, die gewont haben nach wollust des fleisch mit unkeuschheit zu leben. Nun, in der sect lebt ein iglichs nach allem luste des fleischs nach seinem willen. Item de deuffel isr irer meister, verbeutt ine vast, das ire keins stele golt oder silber oder kostlich kleinat, uff das sie mit gefangen werden und dadurch ire buberei geoffnet werd [...] Item die junger Johannes ires ketzermeisters hant bakannt, do man sie verbrant: wan einer wider erst in die gesellschaft kome, so zich der teuffel oder meister dem verfurten das blutt aus den adern, domit schreibt er uff ein pergament und behelt die schrift bei ime, und vil aus der sect haben das gesehn[132].

(Questa è la terza causa: ci sono molti che vivono nella voluttà. Nella setta ciascuno vive secondo il piacere carnale. Così il demonio è il loro maestro. Questi proibisce il furto di oro, argento o preziosi, al fine di trasformarli in suoi sudditi e godersi le loro malvagità. [...] Così i giovani di Giovanni conoscevano i loro maestri quando li si bruciava. Quando un affiliato entrava per la prima volta nella setta, o il diavolo o il maestro gli cavava il sangue dalle vene per scrivervi poi sopra una pergamena da conservare presso di sé. Molti, nella setta, ne hanno preso visione. ES).

Nella versione più antica, l'evocazione del diavolo è spontanea, o meglio, il diavolo appare e propone un patto. Nella trattativa successiva ambo le parti sono sullo stesso piano, hanno gli stessi diritti[133] e gli

stessi doveri. Se un cristiano rinnega la propria fede, il diavolo è obbligato a procurargli ciò che altrimenti non potrebbe ottenere: l'amore di una persona desiderata, la ricchezza, il potere, l'onore e così via.

Se cambiano le circostanze esterne alla trattativa con il diavolo, cambia anche, di conseguenza, la relazione uomo-diavolo. La versione più antica del racconto narra che è l'uomo a evocare il diavolo o è questi che spontaneamente agisce da tentatore. Nelle versioni successive l'uomo non è più sullo stesso piano, ma il suo ruolo nel contratto è quello del servitore che deve onorare il proprio signore e offrirgli dei sacrifici[134]. A partire dal XIII secolo, il patto si sviluppa in analogia con il contratto di vassallaggio che, in alcuni comuni, prevedeva non solo il bacio della mano, ma anche l'inginocchiamento e persino il bacio sul viso. Il capovolgimento del mondo, corrispondente all'idea che l'Inquisizione aveva della concezione del mondo di eretici e streghe, comportò che il diavolo richiedesse di essere baciato non sul viso ma sul posteriore.

Note

[1] Vedi Claude Jenkins, *Saint Augustine and Magic*, in A. Underwood (a cura di), *Science, Medicine and History*, Fs Charles Singer, London 1953, pp. 131-40; e il recente studio di Thomas Linsenmann, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin 2000.

[2] *Confessioni*, X, 35.

[3] *La città di Dio*, VIII, p. 18 sg., 26; IX, p. 1.

[4] Ivi, X, p. 9.

[5] *La dottrina cristiana* 2c.20.

[6] *Questioni* 83.

[7] *La città di Dio*, XVIII, 17 sg.

[8] Ivi, I. 18.c.18.

[9] *De trinitate*, 1.3.c.7-9.

[10] La suddivide in quattro gruppi: piromanzia, aeromanzia, idromanzia e geomanzia.

[11] Questa locuzione proveniente dal *Codice di Teodosio* era sempre citata in relazione a Isidoro. Vedi Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, München 1900, p. 49.

[12] *Etymologiae*, VIII p. 9, 28.

[13] Nella sua *Germania* c. 10, Tacito parla della divinazione dei Germani. Harmening è dell'avviso che queste *Sortes sanctorum* nella maggioranza dei casi fossero divinazioni rituali e non contemplassero la consultazione di libri. «[...] la denominazione *sortes sanctorum* doveva rendere visibile la sostituzione dei nomi divini mediante quelli dei santi [...]. Le *sortes sanctorum* non hanno niente a che fare con la tradizione pagano-cristiana dei libri oracolari o della Bibbia. Nonostante la presenza di nomi cristiani continuano a sopravvivere i riti della divinazione mantica dell'epoca pagana». Dieter Harmening, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, pp. 203 sg.

[14] La divinazione basata sul tremito arbitrario dei corpi appartiene alla mantica dell'Oriente antico. Dieter Harmening, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, cit., p. 82.

[15] Si trattava perlopiù di erbe o pietre cui si attribuivano effetti come l'epilessia e la follia. La Chiesa interpreta questi amuleti come segno di un accordo esistente con i demoni. Agostino: «[...] inoltre vi appartengono tutte le fasciature e i farmaci utilizzati nelle evocazioni: i segni segreti, i cosiddetti "caratteri", od oggetti da appendere o legare. Questi tipi di oggetti non sono indossati per abbellire il corpo ma per accennare, manifestamente o segretamente, a qualcosa di determinato» (*De doctrina Christiana*, II, c.2).

[16] *Quodlibet*, IV, 6.

[17] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-1958, II, p. 693 sg.

[18] Sigmund Riezler, *Geschichte der Hexenprozessen in Bayern*, Stuttgart 1896, p. 49 sg.

[19] *Quodlibet*, XI, 10.

[20] A questo proposito vedi gli studi fondamentali di Claude Lecouteux, *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*, Köln 1987 e *Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf 2001.

[21] *De Universo*, II, III c, pp. 12 sg., 1027 sg.

[22] Nel Medioevo non esisteva ancora una formula specifica prescritta dalla Chiesa; il *Rituale romanum* entrerà in vigore solo nel 1614. Le formule precedentemente in uso provenivano da raccolte private e si trattava di testi spesso abbreviati e frammentari. Vedi A. Rodewyk, *Rituale Romanum*, in «Lex. f. Theol. u. K.», vol. 8, col. 1328.

[23] Cit. in Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart 1925, p. 82.

[24] Sulla situazione della formazione dei religiosi, vedi Otto Redlich, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, vol. 2, *Visitationsprotokolle und Berichte*, Bonn 1915.

[25] Coinvolgimento confermato dai numerosi divieti di pratica della magia emessi nei confronti del clero: «Quod non oportet eos qui sunt sacrati, vel clerici, esse magos, vel incantare», Concilio di Laodicea, c. 36, a cura di Mansi 2, 569. Vedi anche Dieter Harmening, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, cit., p. 223, nota 37.

[26] Vedi Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino 1893; Karl Schustek, *Die Legenden über Sylvester II (Gerbert)*, Hamburg 1893; Johann Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, Stuttgart 1890, pp. 184-88; Pierre Riché, *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l'An Mille*, Fayard 1987; Uta Lindgren, *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium. Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter der Ottonen*, in «Sudhoffs Archiv Beiheft», 18, Wiesbaden 1976; Fritz Eichengrün, *Gerbert als Persönlichkeit*, Leipzig 1928.

[27] Incmaro di Reims, allievo di Gerberto, ne scrisse la biografia, *Historiarum libri quattuor*, verso la fine del X secolo. La biografia narra la vita di Gerberto fino all'anno 995.

[28] Karl Schustek, *Die Legenden über Sylvester II (Gerbert)*, cit., p. 10.

[29] Ivi, p. 19.

[30] Gerberto riuscì a interpretare correttamente il segreto della statua nel campo di Marte con l'iscrizione *hic percute*. Scavò nel luogo indicato dall'ombra del dito della statua a mezzogiorno e poté entrare nell'ampia stanza del tesoro illuminata da un rubino. Di fronte alla pietra lucente si trovava un tiratore d'arco automatico il cui meccanismo si attivò quando l'aiutante di Gerberto sollevò un coltello d'oro. La luce si spense immediatamente e solo per miracolo i due riuscirono a tornare in superficie.

[31] Vedi lo studio fondamentale, apparso già in numerose edizioni, del mio maestro Helmut Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung*, Wien 1997, p. 822 sg.

[32] Sul significato del mezzogiorno nella superstizione, vedi Jungbauer, *Mittag*, in *HdA*, vol. 6, coll. 398-412, e Id., *Mittagsgespent*, in *HdA*, vol. 6, coll. 414-18.

[33] Kiesewetter nomina 18 papi che, secondo la leggenda, sarebbero ascesi al seggio pontificio mediante un patto con il diavolo: vedi Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition*, Leipzig 1893, p. 118 sg.

[34] Ed. *Monumenta Germanica*, *Deutsche Chroniken*, III, 1, 1891 vv. 22321-22678. Mone aus der Salmannsweiler (a cura di), *Lateinisches Gerbert-Gedicht*, in *Anzeiger für Kunde des Mittelalters* II, 1833, coll. 188-189. Poesia francese di Philippe Mousket, morto a Tournai prima del 1244; citata in Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, cit., vv. 15434-599.

[35] F. Maurer, *Die Lieder Walthers von der Vogelweide*, («ATB», 43), [S.l.], 1972.

[36] Autore della cronaca latina più utilizzata nel Medioevo. Vedi Ann-Dorothe v. den Brincken, *Martin von Troppau*, in *VL*, vol. 6, Berlin 1987, coll. 158-66.

[37] Teodorico di Niem o Nieheim (1340-1418 ca.) fu scriba della cancelleria papale. Secondo Heinrich Finke, egli fu «il più grande giornalista del tardo Medioevo», vedi Hans Rupprich, *Vom späten Mittelalter bis zum Barock* («Geschichte der deutschen Literatur», IV/1), München 1970, p. 151.

[38] Un altro Gregorio, Gregorio VII (1073-1085), fu accusato di servire il diavolo, di celebrare la messa e compiere sacrifici in suo onore e di distillare bevande magiche mortali con il sangue dei bambini. Egli gli avrebbe anche regalato molte anime con l'introduzione del digiuno e del celibato. Grazie a uno specchio magico sarebbe stato in grado di osservare, con la massima precisione, tutte le mosse del suo rivale, Enrico IV. Quando però ordinò al diavolo di uccidere l'imperatore, questi si

rifiutò di farlo, perché l'imperatore era protetto da Dio. Furioso, il papa avrebbe gettato a terra il suo libro di magia e avrebbe iniziato a saltarci sopra. Vedi Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition*, cit., p. 123. Il suo atteggiamento "liberale" nei confronti delle "streghe" ha ovviamente dato origine alla leggenda corrispondente. È noto come in un documento inviato ai comuni dell'Italia settentrionale li avesse invitati alla moderazione nei confronti delle streghe e come avesse rimproverato il re danese a causa dei suoi processi ai maghi.

[39] Gioacchino da Fiore (1135-1202) fondò l'ordine dei fiorensi e si mise in evidenza come commentatore biblico. I suoi scritti furono proibiti dal concilio Laterano del 1215, ad Arles nel 1260 e da papa Alessandro IV. Vedi lo studio di Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Sutton 1999, e Hans Biedermann, *Lexikon der magischen Künste*, vol. 1., Graz 1986[3], p. 239 sg.

[40] Anche Giovanni XX (1024-1033) fu accusato di possedere questi libri. Dopo la sua morte, tornò sulla Terra come fantasma e lasciò un libro di magia. Vedi Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition*, cit., p. 122 sg.

[41] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., II, p. 285.

[42] Probabilmente si tratta dell'opera di un astrologo arabo del IX secolo.

[43] Margaret Harvey, *Papal Witchcraft*, in Derek Baker (a cura di), *Sanctity and Secularity, the Church and the World. Studies in Church History*, vol. 10, Oxford 1973, pp. 109-11, 114.

[44] Ivi, p. 115 sg.

[45] Ivi, p. 114. Lo stesso si dice avessero fatto Benedetto IX (1012-1024), Arnoldo da Villanova e Pietro d'Abano.

[46] Per ulteriori esempi, vedi il mio scritto *Die Darstellung des populären Zauberwissens in Gebrauchstexten am Beispiel des Wachspuppenzaubers und der Dämonenbeschwörung*, in Dieter Harmening – Andrea Rudolph (a cura di), *Hexenverfolgung in Mecklenburg. Regionale und überregionale Aspekte*, («Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie», 21), Dettelbach 1997, pp. 247-68.

[47] Vedi Anneliese Maier, *Eine Verfügung Johannes XXII, über die Zuständigkeit der Inquisition bei Zaubereiprozessen*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 22, Roma 1952, pp. 226-46.

[48] Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the great Witch Hunt*, New York 1975, p. 181 sg. (trad. it. *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano, Unicopli, 1994).

[49] Si è interpretato che questo metodo avesse piuttosto uno scopo propagandistico, come già era avvenuto nel caso dell'imperatore Costantino.

[50] Mary Margaret Curly, *The Conflict between Pope Boniface VIII and Philippe the Fair*, Washington DC 1927, p. 136.

[51] Il primo glielo avrebbe dato un'italiana, il secondo un ungherese e il terzo un certo Bonifacio da Vicenza. Inoltre ne avrebbe portato un quarto sempre con sé, chiuso nell'anello di un dito.

[52] P. Depuy, *Histoire du différend d'entre le pope Boniface VIII et Philippe le Bel roi de France*, Paris 1655, pp. 101 sg., 324-46, 350-62.

[53] A questo proposito vedi in particolare Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart 1970.

[54] Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, cit., p. 85.

[55] Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, cit., pp. 182 sg. Il potere degli esorcisti può essere incrementato mediante gli esercizi ascetici, il digiuno, la nudità, il celibato e il silenzio (pp. 238 sg.). Fondamentale a questo proposito è lo studio di Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1996, p. 401 sg.

[56] Regine Grube-Verhoeven, *Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in Zauberei und Frömmigkeit*, in «Volksleben», 13, Tübingen 1966, p. 15 sg.

[57] Vedi A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1909, II, pp. 57, 302 sg.

[58] B. Rochholz, *Glaube und Brauch im Spiegen heidnischer Vorzeit*, Berlin 1867, p. 170 sg.

[59] A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, cit., p. 57 sg.

[60] Ivi, p. 437.

[61] Ivi, p. 475.

[62] W. Dürig, *Die Verwendung des so genannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und der Literatur*, in «Münchner theolog. Zs.», n. 27, 1976, pp. 71-84.

[63] Gerhard Eis, *Mort und Verwandtes*, in *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, pp. 88-109.

[64] K. Barack (a cura di), *Die Zimmersche Chronik*, 4 voll., Freiburg 1882-1884[2]; Frieder Schanze, *Johannes Werner von Zimmern*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 813-16.

[65] Agostino, *Enarrationes in Psalmum 108, 1*, cit. in W. Dürig, *Die Verwendung des so genannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und der Literatur*, cit., p. 79.

[66] Sul prologo del Vangelo di Giovanni vedi F. Jacoby, *Johannisevangelium, in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 4, coll. 731-33.
[67] Charles Burnett, *Magic and Divination in the Middle Ages*, Aldershott 1996.
[68] K. Meyer, *Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte*, Basel 1884, p. 146.
[69] *Ibid.*
[70] A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, cit., pp. 362 sg.
[71] Vedi W. Dürig, *Das Ordal der Psalterprobe im Codex Lat. Mancensis 100*, in «Münchner theolog. Zs., n. 24, 1973, pp. 266-78.
[72] *HdA* III, col. 1017.
[73] Adolf Spamer, *Zauberbuch und Zauberspruch*, in «Dt. Jb. f. Vkde», vol. 1, 1955, pp. 109-26.
[74] Regine Grube-Verhoeven, *Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in Zauberei und Frömmigkeit*, cit., p. 50.
[75] Vedi Peter Browe, *Die Eucharestie als Zaubermittel*, in *AfKg*, 1930, pp. 134-54 e i documenti in Karle, *Hostie*, in *HdA*, vol. 4, coll. 412-22.
[76] Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, cit., p. 85.
[77] Nato a Colonia intorno al 1180, entrò nel 1199 nel monastero cistercense di Heisterbach e cominciò a raccogliere storie di miracoli durante i suoi viaggi. L'abate lo incoraggiò a dare una forma letteraria a queste storie per poterle far circolare anche in altri monasteri. La sua prima raccolta, dal titolo *Dialogus miraculorum*, risale agli anni 1219-23. Ci sono pervenuti solo due libri della seconda raccolta, *Libri VIII miraculorum*, iniziata nel 1225 e che presenta un contenuto simile.
[78] Peter Browe, *Die Eucharestie als Zaubermittel*, cit., p. 135.
[79] Citazione tratta da J. Sprenger – H. Institoris, *Der Hexenhammer von J. S. und H. I.*, a cura di J. W. R. Schmidt, 3 voll., Berlin 1920², vol. 2, q. 1c.16.
[80] E. Schönbach, *Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde* in «Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss.», 442, Wien 1900, p. 26.
[81] J. M. Vidal, *Bullaire de inquisit. franc. au 14e siècle*, Paris 1913, n. 30, in Peter Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity*, in Id. (a cura di), *Religion and Society in the Age of Augustine*, New York 1972, p. 145.
[82] Christoph Ulrich Hahn, *Geschichte der neumanichäischen Ketzer*, ristampa dell'edizione di Stuttgart del 1845, vol. 1, Darmstadt 1968, pp. 148-207.
[83] Da lui furono condannati gli ultimi Catari. Il suo manuale *Practica inquisitionis* è un testo fondamentale per conoscere le pratiche e i processi dell'Inquisizione. Recentemente pubblicato in Francia: Bernard Gui, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323). Edition et transcription*, a cura di Annette Pales-Gobilliard («Sources d'histoire médiévale»), Paris 2002. Vedi Arno Borst, *Die Katharer*, Freiburg 1991².
[84] Vedi Peter Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity*, cit., p. 148, per informazioni sulla configurazione come reato autonomo nei processi, nelle deliberazioni e nelle ordinanza di Pavia, Cambrai, Rouen, Ferrara e Padova.
[85] Rudolf Van Nahl, *Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johann Weyers (1515-1588)*, Bonn 1983, p. 111. La sua opera principale è stata tradotta in inglese: Johann Weyer, *On Witchcraft. An Abridged Translation of Johann Weyers De praestigiis Daemonum*, a cura di Benjamin G. Kohl – H. C. Erik Midelfort, Asheville, Asheville 1998. Vedi anche Hartmutt Lehmann – Otto Ulbricht (a cura di), *Vom Unfug des Hexen-Prozess: Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden 1992.
[86] *Ibid.*
[87] Per un'esaustiva compilazione delle fonti, vedi Christoph Ulrich Hahn, *Geschichte der neumanichäischen Ketzer*, cit., pp. 148-207, e Herbert Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, «Schriften der Monumenta Germaniae Historica», 25, Stuttgart 1976.
[88] Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, Freiburg i. Br. 1991².
[89] Ivi, pp. 61-69.
[90] Vedi Ignaz V. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 voll., München 1890, e N. Garsoian, *The Paulician Heresy*, Paris 1967, p. 97 sg.
[91] Sui Valdesi, vedi Kathrin Utz-Tremp, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399-1439)* («Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geschichte des Mittelalters», 18), Hannover 2000. Sugli eretici in generale, vedi Bernd-Ulrich Hergemöller, *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, edizione riveduta, Warendorf 2001³.
[92] G. Zacharias, *Der dunkle Gott*, Wiesbaden 1964, p. 71 sg.
[93] G. Bougin (a cura di), *Guibert de Nogent: Historie de sa vie (1053-1124)*, Paris 1907, pp. 212 sg.
[94] Sull'omicidio rituale, vedi lo studio recente di Hannelore Fieg, *Ritualmord und Satanskultbe-*

schuldigungen in Spätantike, Mittelalter und früher Neuzeit. Christen und Juden, Ketzer und Hexen, tesi di laurea presso l'Univeristà di Innsbruck 2000.

[95] Un resoconto di Guiberto di Nogent su una setta neomanichea mostra chiaramente l'identificazione dell'ostia con il pane: i presenti preparano effettivamente del pane dalle ceneri del bambino; il pane presenta gli effetti vincolanti descritti.

[96] G. Zacharias, *Der dunkle Gott*, cit.

[97] Rabano Mauro, *Comment. in Exodum*, 1, III c.1; vedi H. Charles Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, 3 voll., New York 1957, p. 205.

[98] H. Charles Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, cit., p. 206.

[99] Henry Ansgar Kelly, *Inquisitions and Other Trial Procedures in the Medieval West*, in («Variorum Collected Studies», 708), Aldershot 2001.

[100] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 281 sg.

[101] Ivi, p. 297.

[102] Ivi, p. 301.

[103] Werner Tschacher affronta la problematica in una raccolta delle teorie sul complotto, *Vom Feindbild zur Verschwörungstheorie. Das Hexenstereotyp*, in Ute Caumanns – Matthias Niendorf (a cura di), *Verschwörungstheorien: Anthropologische Kostanten – historische Varianten* (Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau, vol. 6), Osnabrück 2001. Sui Templari vedi lo studio fondamentale di Peter Dinzelbacher, *Die Templer, ein geheimnisumwitterter Orden?*, Freiburg i. Br. 2002.

[104] Peter Partner, *The Murdered Magicians. The Templars and their Myth*, Oxford 1982, p. 60 sg.

[105] Jules Michelet, *Le Procès des Templiers*, in *La Sorcière*, 2 voll., vol. 1, Paris 1952, p. 205 sg. e G. Zacharias, *Der dunkle Gott*, cit., p. 138 sg.

[106] Vedi a questo proposito i miei articoli *Teufelspakt*, in Peter Dinzelbacher (a cura di), *Handwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart 1992, e *Der Dämonenpakt in mittelalterlichen Quellen*, in Carla Dauven-van Knippenberg – Helmut Birkhan, *Sô wold ich in Fröiden singen, Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag*, («Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik», 43-44), 1995, pp. 221-41 e Almut Neumann, *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im "Malleus maleficarum"* («Saarbrücker Hochschulschriften», vol. 30), St. Ingbert 1997.

[107] Vol. 6, 1961, col. 1279.

[108] Hans Vintler, *Pluemen der Tugend*, a cura di Ignaz von Zingerle, Innsbruck 1874. Vedi Wolfgang Ziegeler, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter*, Wien 1973, pp. 34-46.

[109] Hartmut Becker, *Eine spätmittelalterliche deutsche Anleitung zur Teufelsbeschwörung mit Runenschriftverwendung*, in «Zfda», vol. 113, 1984, p. 144. Wilhelm de Line, o Edeline, così narra la leggenda, fu condannato all'ergastolo a Poitiers (12/12/1453) per aver firmato un patto con il diavolo al fine di conquistare l'amore di una nobildonna. In realtà egli era un illuminato oppositore dell'Inquisizione. Vedi Montague Summers, *The History of Witchcraft*, London 1926, p. 60.

[110] *De doctrina christiana*, 1.2 c.20.

[111] Sulla storia della tradizione e le singole versioni, vedi Theodor Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, Erlangen 1882; F. Radermacher, *Die griechischen Quellen zur Faustsage* («Sitzungsber. D. phil.-hist. Kl. d. Akad. D. Wiss.», 206, quarta dissertazione), Wien 1927; E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, in «Medium Aevum», vol. 10, München 1967, p. 33.

[112] Thomas Graesse (a cura di), *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*, Breslau 1890, ristampa Osnabrück 1965; R. Benz (traduzione di), *Die Legenda Aurea des Jacobus von Voragine*, Heidelberg 1955; Konrad Kunze, *Jacobus a Voragine*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 452-56.

[113] Nell'opera latina *Confessio seu poenintentia Cypriani* sono descritte nei minimi dettagli la sua precedente vita pagana e la formazione nei culti magici e nei misteri alla base del divieto di questo scritto da parte di papa Gelasio. Vedi A. Reitzenstein, *Cyprian der Magier*, in «Nachrichten v. d. Kl. Gesell. d. Wiss. Zu Göttingen, phil.-hist. Kl.», Berlin 1918, p. 52.

[114] Vedi la *Confessio Justinae et Cypriani*. Vedi F. Radermacher, *Die griechischen Quellen zur Faustsage*, cit., p. 104 sg.

[115] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 167.

[116] Vedi Karl Plenzat, *Die Theophiluslegenden in der Dichtung des Mittelalters*, Berlin 1926, p. 13 sg.

[117] Firdusi, *Il libro dei re*, Torino, Unione Tipografica Editrice, 1886-89.

[118] Walter Map, *De Nugis Curialium*, trad. di M. B. Ogle – F. Tupper, London 1924, p. 15.

[119] Vedi Leopold Kretzenbacher, *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968, pp. 42-54.

[120] Nella leggenda di Militarius, un soldato impoverito incarica un mago ebreo di evocare il diavolo che gli appare sotto forma di corvo in un bosco. Quando al soldato viene chiesto di rinnegare Cristo e Maria, questi si rifiuta e per questo, come accade a Teofilo, si salva. Cesario di Heisterbach, *Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten des Zisterzienser*, a cura di O. Hellinghaus, Aachen 1925; *Dialogus miraculorum*, Dist. II cap. 12, edizione tedesca a cura di O. Hellinghaus, *Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten des Zisterzienser (+ um 1240)*, Aachen 1925, p. 46, n. 32.

[121] Thomas Graesse (a cura di), *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*, cit., cap. CXXI, *De nativitate beatae Mariae virginis*, p. 9 sg.

[122] Vedi Judah Goldin, *The Magic of Magic and Superstition*, in Elisabeth Schüssler Fiorenze (a cura di), *Aspects of Religions and Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame, Indiana 1976, pp. 115-48. Vedi il paragrafo *Gli ebrei maghi*, p. 106.

[123] Friedrich von der Leyen (a cura di), *Eines armen Hartmann Rede von Glouven, eine deutsche Reimpredigt des 12. Jahrhunderts* (Germanistische Abh. Heft XIV), Breslau 1897, p. 196 sg. (vv. 1926-2001).

[124] Pubblicato da Karl Plenzat, *Die Theophiluslegenden in der Dichtung des Mittelalters*, cit., p. 49.

[125] Rutebeuf, *Œuvres completes*, a cura di E. Faral – J. Bastin, vol. II, Paris 1960, p. 167 sg. Sull'ulteriore ricezione della leggenda di Teofilo, vedi Kretzenbacher, *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968, p. 391 sg.

[126] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 169.

[127] Walter Map, *De Nugis Curialium*, cit., p. 199.

[128] Da un manoscritto del canone agostiniano di Vorau, Stiria orientale. Vedi *Vorauer Novelle*, a cura di A. Schönbach, in *Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters*, secondo tomo («Sitzungsber. d. ÖAW Phil. Hist. Kl.», 140), Wien 1866; Klaus Zatloukal, *Vorauer Novelle*, im VL, vol. 10, Berlin 1999, coll. 523-25.

[129] Autore della *Steirischen Reimchronik*, scritta intorno agli anni 1310-19; vedi Helmut Weinacht, *Ottokar von Steiermark*, in *VL*, vol. 7, Berlin 1989, coll. 238-45.

[130] Cesario di Heisterbach, *Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten des Zisterzienser*, cit., V, 18.

[131] Berthold von Regensburg, *Predigten*, edizione completa a cura di F. Pfeiffer, 2 voll., Leipzig 1862-1880, ristampa 1967, p. 342.

[132] Matthias Widmann von Kemnath, *Buhlschaft, Flug, Hexentanz, Schadenzauber und Teufelspakt, Kurpfalz 1475/76. Chronik des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz*, cit. in Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn 1901, pp. 232-35.

[133] Bonaventura è convinto che le arti magiche si basino esclusivamente nel patto con il diavolo e che senza di esso non esisterebbero. Vedi Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 171.

[134] Il negromante «muoz den tiuffeln maniger hannd opffer geben, auch mit den tewffeln gelübt und verpintnusz machen; dann so sind jm tiuffel gehorsam» (v. 13) ("si devono immolare al diavolo molte vittime, fare anche un voto e sottoscrivere un patto – così si diventa sudditi di Satana". ES); Dora Ulm (a cura di), *Johannes Hartlieb, puoch aller verpoten Kunst*, Halle 1914, p. 15.

4.
La situazione giuridica

Chiesa e Stato

Originariamente l'oggetto delle persecuzioni dei maghi[1] fu il *maleficium*: l'idea che gli uomini (mediante l'aiuto di demoni) arrecassero o potessero arrecare danno ad altre persone. Il concetto di *maleficium*, impostosi a partire dall'epoca degli imperatori romani, continuava ad avere l'antico significato originario di "misfatto".

Il famigerato *Malleus maleficarum*[2] del 1486 mostra quale fu l'evoluzione del concetto nel tardo periodo. L'omologo maschile, il *maleficus*, non appare affatto nel titolo: siamo quindi in presenza di una evidente limitazione alle persone di sesso femminile. Il concetto di *malefica* di quest'epoca non coincide più con la maga maligna di epoche anteriori, ma ha subìto un ampliamento.

Il *maleficus* è in grado di far ammalare e uccidere animali e uomini. Particolare rilievo è dato all'impotenza causata dalla magia: *impotentia ex malefico*. Alla stessa categoria appartengono anche i filtri d'amore e le pozioni responsabili della sterilità o dell'aborto[3]. Alla categoria della magia contro il raccolto e il bestiame altrui appartiene anche la magia della tempesta.

Come nel caso dei filtri d'amore, si affermò un nesso tra le idee di *maleficium* e *veneficium*. Di conseguenza, ogni caso di avvelenamento era trattato come un caso di magia, anche se per lungo tempo ancora i due fatti furono considerati "reati misti"[4]. «La fede nella magia e nelle maghe è fortemente alimentata dalla conoscenza, incarnata in singole personalità, di sostanze velenose e altamente eccitanti, i cui effetti sono difficili da comprendere per la maggioranza delle persone, e dalla preparazione tradizionale di queste sostanze, efficaci o meno, estratte dai regni vegetale, animale e minerale, con formule segrete destinate a dare un'aria di venerabilità a chi le pronuncia. Questa fede è tanto più forte, quanto più ci si allontana da una visione del mondo basata sull'osservazione empirica della natura per dedicarsi alla speculazione religiosa»[5].

Il concetto di *sortilegium* abbraccia le pratiche magiche più diverse,

come la divinazione, l'evocazione, le legature (amuleti che si portavano al collo), nonché fenomeni come il malocchio, le tavole delle maledizioni e la magia delle bambole di cera.

Nell'ebraismo[6] non esisteva un collegamento diretto tra magia e diavolo. Le antiche leggi ebraiche (contenute nel *Pentateuco*) punivano la divinazione e la magia con la morte, ciò che ritroveremo nella legislazione medievale. Il *maleficium* è riconosciuto come reato sia dalle leggi ecclesiastiche che da quelle civili e come tale sarà punito fino al XVII secolo.

Tertulliano[7] (160?-225?) identificò magia e idolatria, e poiché il concetto di "idolo" coincideva sempre più con quello di diavolo, la magia fu considerata opera diabolica o adorazione del diavolo. Essa ottenne lo status di concorrente della Chiesa cristiana.

Fino al principio del XIII secolo, sia lo Stato che la Chiesa condussero la propria battaglia contro il *maleficium* nella sua forma più semplice. A partire dal 1230, la magia fu associata all'eresia, cui si aggiunse anche l'idea di familiarità con i demoni[8]. Un passo decisivo fu l'impiego dell'Inquisizione anche per i reati di magia. Nel tardo Medioevo e al principio del Rinascimento nacque il concetto di "strega" come risultato della sintesi di diversi concetti (vedi pp. 212 sgg.).

La legislazione e il risultante diritto penale ecclesiastico risiedevano nei primi secoli nei sinodi, oltre che nei decreti papali. Dalla raccolta di queste decisioni si sviluppò il diritto canonico, che incluse anche parti del diritto romano, passi della Bibbia e dei detti dei santi.

Uno dei più gravi comportamenti per i primi cristiani era l'idolatria, considerata dalla Chiesa come ricaduta nel paganesimo. La punizione era l'espulsione del malfattore dalla comunità, dai sacramenti e dalla messa. Chi però faceva penitenza per tutta la vita poteva aspirare all'assoluzione sul letto di morte[9].

A partire dal IV secolo, il periodo di penitenza si restrinse a quindici anni circa. Il procedimento consisteva nell'ammissione e nella confessione del peccato, nell'espiazione e nella penitenza. Dopo aver fatto penitenza, il pentito poteva essere certo che sarebbe stato riabilitato pubblicamente e riammesso nella comunità. Il ruolo della Chiesa cristiana come Chiesa di Stato nell'impero romano comportò anche il riconoscimento del diritto canonico.

L'abolizione della confessione pubblica e l'introduzione di quella auricolare, nonché la penitenza segreta, cambiarono la situazione.

La Chiesa di questi secoli considerò la magia essenzialmente come idolatria e non, come avveniva ancora al tempo dell'impero romano, come danno al corpo, alla vita e alla proprietà[10].

In principio non esistettero "concili dedicati alla magia", ma molti re-

golamenti sinodali locali che si confrontarono con questa materia ed entrarono in seguito a far parte del diritto canonico. Il più antico di questi sinodi si tenne nella città spagnola di Elvira (306). Si dispose che chiunque avesse ucciso un uomo con la magia non avrebbe potuto ricevere l'ultima comunione sul letto di morte. Il sinodo di Ancira (314) ordinò una penitenza di cinque anni per indovini e guaritori e una di dieci anni per chi avesse distillato una pozione per l'aborto. Nel concilio di Laodicea furono introdotte pene severe soprattutto per evitare che i sacerdoti fossero coinvolti in reati di magia. Il concilio di Agda (506), in Linguadoca, introdusse la scomunica per laici e religiosi[11].

Di particolare importanza per la definizione concettuale erano i penitenziali, manuali contenenti indicazioni per i religiosi, ma anche le decisioni sinodali che veicolavano nel modo più autentico l'idea di magia: contenevano le opinioni dei papi e di religiosi, ma anche idee superstiziose, spesso non congruenti, dello stesso popolo. Non mancarono testimonianze del fatto che la stessa Chiesa credesse nella magia. Poiché la pena doveva essere preceduta da una descrizione del reato, si produsse un consolidamento delle idee già presenti e persino "estranee"[12] al popolo. Più avanti parleremo diffusamente del fatto che le evocazioni e le formule magiche non si differenziavano molto dalle preghiere.

I libri penitenziali dell'area anglosassone e franco-romana menzionano due tipi di maghi: i *malefici* e i *tempestari*, i maghi in grado di provocare tempeste. I *veneficii*, o avvelenatori, appartenevano al primo gruppo, di cui abbiamo già parlato. Colpisce il fatto che si registrasse un maggiore coinvolgimento delle donne e dei preti in questo delitto. La misura della penitenza poteva ammontare a 7-10 anni, mentre era inflitta una pena molto più blanda per i reati di divinazione e magia. Per il secondo gruppo, quello della magia della tempesta, erano previsti sette anni di penitenza.

I papi Gregorio I (540-604) e Gregorio II (669-731) si scagliarono contro il *maleficium*, ma anche contro l'interpretazione dei sogni, l'ornitomanzia e la divinazione e scomunicarono tutti i maghi che presero a loro servizio.

I più antichi codici legali germanici prevedevano la punizione solo per il maleficio. Nel diritto longobardo, bavarese e turingio il *veneficium* non era equiparato alla magia, sebbene ciò avvenisse nel diritto salico, anglosassone e ripuario.

La legge salica, il trattato legale franco (500), faceva coincidere *maleficium* e *veneficium*, ovvero equiparava il primo all'avvelenamento mortale, all'omicidio, ed esigeva un guidrigildo. In caso di insolvenza, il mago era bruciato sul rogo[13]. Si tratta del primo e unico caso fino al-

l'impero carolingio in cui il diritto germanico abbia previsto la morte sul rogo.

Severe erano anche le pene per chi produceva bevande che causavano la sterilità o l'aborto o miscele di erbe che provocavano l'insorgere di malattie. I diversi codici penali prevedevano un trattamento diverso per il maleficio che aveva per oggetto il raccolto o il bestiame o per la magia della tempesta. È interessante notare come, analogamente a quanto avveniva nel diritto romano, un'accusa di *maleficium* potesse essere giudicata un motivo sufficiente per ottenere il divorzio; alcuni monarchi utilizzarono quest'accusa per liberarsi delle proprie mogli[14].

Il crimine definito "danno alle persone e alle cose" si trasformò in un delitto di carattere religioso o antireligioso. La magia equivaleva alla perdita della fede. Lo dimostra l'editto di Teodorico (500): l'evocazione era punita con la pena di morte, poiché egli ipotizzava che maghi ed evocatori fossero in lega con gli dèi pagani.

Il primo decreto dell'epoca carolingia, il Capitolare di Karlmann (21 aprile 742), confermò la decisione dei primi sinodi episcopali tedeschi che si erano rivolti contro la divinazione e gli usi pagani.

> Ogni vescovo, con l'aiuto del conte, protettore della sua chiesa, deve vigilare affinché nella sua diocesi il popolo non osservi più i seguenti costumi pagani: i sacrifici mortali, gli auspici, le divinazioni, gli amuleti, gli auguri e le vittime pagane, che gli stolti spesso offrono ai martiri e ai seguaci accanto alle chiese cristiane, o i fuochi sacrileghi da essi chiamati "Nodfyr"[15].

Si prestò particolare attenzione a quelle formule magiche in cui erano utilizzati i nomi dei santi. All'epoca si temette anche l'utilizzo dei sacramenti e dell'eucaristia nella magia (vedi pp. 70-73). Carlo Magno confermò questa decisione nel 769 e nel capitolare sassone (787) decretò che i maghi fossero consegnati alla Chiesa come schiavi. Comminò inoltre la pena di morte a chi pregava od offriva sacrifici agli idoli. Sottolineò anche che i maghi, a causa della loro attività, dovevano essere esclusi dal regno di Dio, una misura ispirata ai Romani che consideravano e giudicavano i maghi come nemici dello Stato. «Sotto Carlo Magno, come dimostra questa evoluzione, si impose uno stretto legame tra Stato e Chiesa [...]. Questo processo avvenne in special modo intorno all'anno 800, a partire dal rinnovamento dell'impero romano, nelle decisioni statali ed ecclesiastiche contro i maghi»[16].

I provvedimenti più severi furono presi come metodo di ricerca della verità: Carlo Magno confermò l'autorizzazione della tortura, già decisa nel 799 dal sinodo di Reisbach[17].

La dieta di Worms osservò che esistevano ancora residui del paganesimo come maghi, indovini, aruspici, maghi della tempesta, interpreti di

sogni e avvelenatori. I principi potevano punire tutte queste persone in quanto erano servitori del diavolo. Il 4 gennaio 873, Carlo il Grosso rivolse queste parole contro i maghi: «Quoniam, sicut sancti dei homines scripserunt, regis ministerium est, impios de terra perdere, maleficos et veneficos non sinere vivere»[18] ("Poiché, come scrissero i santi di Dio e come è richiesto dal servizio del re, questi empi sono da cancellare dalla faccia della terra; malefici e avvelenatori non devono rimanere in vita").

L'ultima frase è quasi una citazione letterale dall'*Esodo* 22, 18, se si eccettua la citazione dell'avvelenamento.

Furono molte le voci critiche che si sollevarono nel concilio di Braga (563) che non condivideva la credenza nella magia della tempesta. La leggenda del sequestro dei raccolti a Magonia risale in effetti al vescovo Agobardo di Lione (814-841), ma egli era convinto che solo Dio e i suoi servitori potessero influenzare il tempo.

Al principio del X secolo, con lo smembramento dell'impero dei Franchi, iniziò l'evoluzione dei sistemi giuridici dei singoli Stati. Ciò comportò il consolidamento del diritto canonico. Le ordinanze dei sovrani di Spagna, Sicilia, Ungheria e Boemia prevedevano per i maghi la pena di morte. L'Italia meridionale e la Spagna, esposte sin dal IX secolo alle incursioni arabe, furono screditate come Paesi della magia e per questo comminarono pene inaudite per i reati di magia.

Gli scritti di Regino di Prüm[19] e Burkhard di Worms[20] possono essere considerati fondamentali per l'evoluzione del diritto canonico. L'opera di Regino, nota come *Canon episcopi* perché inizia con la parola "episcopi", ha ricoperto un ruolo importantissimo nelle persecuzioni dei maghi e nei successivi processi alle streghe. Il suo concetto di *maleficium* e la pena corrispondente non si differenziano dalle idee precedenti. In ogni caso, è di particolare interesse un passo in cui si parla delle donne volanti notturne guidate dalla dea Diana. Si tratta della prima testimonianza di tali donne capeggiate da una personalità divina.

> [...] Non si può ignorare che vi siano delinquenti che, sedotte dalle finzioni e dalle insinuazioni dei demoni, credono e ammettono di cavalcare su certi animali di notte accompagnate dalla dea pagana Diana o Erodiade e da numerose altre donne, di correre attraverso le terre di molti uomini di nascosto e nel silenzio della notte e di obbedire a Diana, loro signora, che servono in determinate notti. Purtroppo, sono molti coloro che, ingannandosi circa la verità di questi episodi, si allontanano dalla vera fede per aderire alle eresie dei pagani secondo cui, oltre a Dio, esisterebbero altre entità divine e sovrumane. Pertanto i sacerdoti hanno il dovere di intimare dal pulpito, con fermezza, alle comunità loro affidate che tutto ciò è assolutamente falso e che tali inganni non hanno un'origine divina ma diabolica[21].

Per Regino, in questi casi si tratta di allucinazioni prodotte dal diavolo e dai demoni che confondono lo spirito degli uomini; egli sottolinea che

la credenza in queste allucinazioni equivale all'abbandono della vera fede e che pertanto tale credenza va punita.

Il *Decretum*[22] di Burkhard di Worms è una raccolta di tutti i decreti precedenti composta da 20 libri. In questa sede ci interessa soprattutto il libro 19, noto come *Corrector* o *Medicus*, in quanto è dedicato alla magia.
Burkhard, probabilmente, non solo ha compilato il materiale ma lo ha anche interpretato, mentre forse il *Corrector* era già pronto. L'autore anonimo era convinto dell'efficacia delle pozioni per l'aborto, della possibilità per gli uomini di trasformarsi in animali e dell'unione sessuale di esseri umani e demoni.
Egli era anche a conoscenza dell'idea del volo delle donne (menziona due volte il *Canon episcopi*) e chiama "Holda" la loro guida[23]. Burkhard parla di due altri gruppi di donne volanti: quelle che partono per danneggiare qualcuno, che uccidono gli uomini, mangiano il loro cuore e vi mettono qualcos'altro al suo posto. Gli uomini che sono stati mangiati resuscitano. Il secondo gruppo di donne volanti somiglia alle descrizioni dell'orda selvaggia. È interessante come due gruppi si contendano in determinate epoche il dominio dell'aria.
Il *Corrector* non fu accolto nelle successive raccolte di diritto canonico, pertanto l'idea delle donne volanti cannibali e delle Menadi combattenti cadde nell'oblio. Il tardo Medioevo trattò le streghe, la cui idea si sviluppò a partire da questo contesto, come un fenomeno nuovo, poiché il *Canon episcopi* (Burkhard riprese i passi relativi) parlava solo delle donne volanti "innocue" e rifiutava tale idea come un'illusione. I teorici delle streghe del tardo Medioevo non accolsero l'ipotesi secondo cui le donne volanti notturne sarebbero state un'illusione, né ne riconobbero una forma "leggiadra" oltre a quella "mostruosa", pertanto considerarono gli intrighi delle cosiddette "streghe" come un'idea completamente nuova.

La raccolta di Ivo di Chartres († 1116) trattò il tema della magia soprattutto sotto l'aspetto della *impotentia ex malefico*[24]. Questa problematica era già stata affrontata da Incmaro di Reims, quando questi lavorò a un caso concreto come perito: il processo per il divorzio di re Lotario e sua moglie Teutberga (860). Ciò che era in gioco era l'accusa rivolta all'amante di Lotario, Waldrada, di aver reso incapace il re di consumare il matrimonio con Teutberga. Ivo accettò la decisione di Incmaro secondo cui la Chiesa poteva annullare il matrimonio se l'effetto magico non poteva essere eliminato.
Ancor oggi la legge prevede che un matrimonio non consumato possa essere rotto o annullato dalla Chiesa. L'impotenza provocata dalla ma-

gia impediva la consumazione del matrimonio e faceva apparire giustificata la separazione. Un uomo separato a causa della sua impotenza però poteva successivamente risposarsi, se alla base dell'impotenza c'era la magia.

Il *Decretum* di Graziano, una raccolta di norme legali scritta a Bologna nel 1140, costituisce il fondamento del diritto canonico. Per le divinazioni, le formule magiche, i loro esecutori, maghi, indovini e aruspici, erano puniti con pene severe, compresa la scomunica. Per quanto concerne l'impotenza causata dalla magia, Graziano si associò a Incmaro e a Ivo. È interessante il fatto che non menzioni assolutamente la magia della tempesta.

Papa Gregorio IX (1170-1241), un accanito rivale di Federico II, promulgò leggi precise sul divorzio, inoltre considerò la preparazione di pozioni per l'aborto e la sterilità come reati paragonabili all'omicidio.

Il processo penale

L'ordinamento processuale romano, sin dal tempo dei Gracchi (II secolo a.C.), era legato a un accusatore che doveva comparire al principio del processo. Esisteva comunque il diritto delle autorità, raramente applicato, di avviare un processo senza un'accusa.

Verso la fine dell'età imperiale lo Stato impose a tutti i cittadini l'obbligo di denuncia per i reati di magia e di eresia.

Il diritto canonico riprese questi principi. Gregorio I (601) esortò le comunità religiose a smascherare e punire i maghi. I membri del clero che avevano professato la magia erano giudicabili solo dai tribunali religiosi. La Chiesa, prima nel diritto romano e poi in quello franco, impose che essi fossero esclusi dalla giurisdizione civile.

Le disposizioni di legge germaniche si basavano sul diritto privato: ovvero un reato non era considerato una violazione dell'ordine pubblico ma di quello privato.

Nell'impero franco i vescovi applicavano il tradizionale procedimento di biasimo nei casi di reati di magia. Il vescovo viaggiava nelle proprie diocesi e indagava sui reati che rientravano nella giurisdizione ecclesiastica come quelli di magia. Un accusato poteva liberarsi dell'accusa mediante un giuramento di purificazione.

Lo strapotere del papa, che raggiunse il suo culmine nel XII secolo, portò all'insediamento di giudici da questi espressamente eletti. I giudici potevano avviare un procedimento senza imputazione contro le persone sospette.

Nel diritto civile tedesco era ancora in vigore la *lex talionis*. Un accu-

satore che non fosse in grado di dimostrare la sua accusa poteva aspettarsi la stessa misura di pena prevista per la persona ingiustamente accusata. Vi sono indizi che gli accusatori nei processi per magia fossero puniti con l'annegamento.

Nell'impero carolingio, i langravi dovevano prestare aiuto e appoggiare i vescovi durante le loro visite d'ispezione e avevano il dovere di avviare l'inchiesta nei processi ai maghi. Nell'802 Carlo Magno dispose che i suoi conti, con l'aiuto dei loro funzionari, dovessero scovare i maghi e punirli giustamente. Carlo il Grosso inasprì questa norma obbligando i langravi a scovare e a giustiziare tutti i maghi.

Si è ipotizzato che le persecuzioni dei maghi avvenute nell'età carolingia si concludessero anche con le formule giuridiche[25] tradizionali (le formule per giuramento di purificazione e l'ordalia).

Il crollo dell'impero carolingio creò una dicotomia nei sistemi giuridici. L'Europa meridionale fu maggiormente influenzata dal diritto romano. L'interpretazione giuridica e la pena si basavano sui danni al pubblico. Il cosiddetto procedimento inquisitorio, per esempio, era denominato "tribunale del re" in Francia. In Germania rientrò in vigore il vecchio diritto germanico. Solo nel XIII secolo si ricorse nuovamente al tribunale del biasimo dell'epoca carolingia, ma il diritto canonico introdusse il metodo dell'Inquisizione.

Al principio del XIII secolo lo Stato poteva prescindere dall'eventuale presenza di un accusatore per avviare un procedimento; in ogni caso non vi furono procedimenti sistematici. Poiché non esisteva ancora un organo come sarebbe stato poco dopo l'Inquisizione, la tortura come metodo di interrogazione e di dimostrazione non poteva influenzare i processi ai maghi, come sarebbe accaduto nelle successive persecuzioni di streghe ed eretici.

Al tempo dei Romani la tortura era stata praticata solo a danno degli schiavi. Costantino II, tuttavia, la autorizzò anche nei confronti di persone altolocate sospettate di magia o divinazione. Negli antichi procedimenti non era stato necessario applicare la tortura, poiché l'onere della prova spettava all'accusatore e non al tribunale. Come metodo d'Inquisizione nei processi ai maghi la tortura fu invece utilizzata in una maniera sistematica e orribile.

Al principio la Chiesa ripudiò la tortura; papa Nicola I (819-867), il più importante papa dell'età carolingia, si espresse duramente contro di essa. Gli intrighi "eretici" e il moltiplicarsi dei reati di magia, tuttavia, fecero sì che la Chiesa cambiasse atteggiamento. Come era accaduto alla fine dell'impero romano, l'eresia e la magia ottennero lo status di *crimen majestatis*.

Nel 1090, a Freising, si utilizzò la tortura contro i maghi, tuttavia essa non fu riconosciuta come metodo di prova ufficiale, per quanto non fosse nemmeno vietata.

Il mutamento di direzione avvenne con papa Innocenzo IV (1252), il quale esortò all'impiego della tortura nei processi agli eretici. Quale metodo legittimo di interrogazione, la tortura divenne usuale a partire dal XIII secolo.

Prima del 1230 la maggior parte dei processi contro i maghi era celebrata nei tribunali civili piuttosto che in quelli ecclesiastici. È quasi impossibile determinarne esattamente il numero, perché le fonti ritenevano degni di nota solo quei processi in cui erano coinvolte persone appartenenti al ceto nobiliare.

Il garante Gregorio di Tours († 594) menzionò un sorprendente caso dell'epoca merovingia. La regina Fredegunda, sposa del re Chilperico, ebbe la fama di essere una maga e fu accusata di aver avvelenato la sorella. Quando morirono i figli, ella sospettò il figliastro Chlodwig di averli uccisi con l'aiuto di maghe prezzolate. Sottoposte a tortura, le donne ammisero la propria responsabilità, ma una volta sul rogo ritrattarono l'iniziale ammissione. Quando morì un altro dei suoi figli, Fredegunda sospettò il prefetto. Questi, sotto tortura, ammise di aver carpito il favore del re e della regina mediante cibi incantati[26]: fu bandito[27].

Sono numerosi i documenti sui processi ai maghi risalenti all'XI secolo. A questi si aggiunsero le accuse contro gli ebrei. Serva come esempio il caso del vescovo Eberardo di Treviri, morto nel 1066. Questi mise gli ebrei ivi residenti di fronte alla scelta di essere battezzati o espulsi. Sembra che gli ebrei, per vendetta, fabbricarono delle bambole di cera e le fecero battezzare da un sacerdote con il nome del vescovo, per poi bruciarle lentamente: questo sarebbe stato il motivo della improvvisa morte dell'alto prelato[28]. La fonte non dice nulla circa la pena inflitta agli ebrei, ma altre testimonianze sono esplicite quando menzionano gli "ebrei maghi" (vedi pp. 107 sgg.).

Vi furono anche casi di linciaggio. Nella diocesi di Freising tre donne sospette furono sottoposte alla prova dell'acqua. Tale prova e l'impiego della tortura non portarono a risultati significativi. Tuttavia, i membri della comunità, scandalizzati, le bruciarono ugualmente[29].

È nota una storia sul tipo di quella di Fedra e Ippolito, originaria della zona di Soester. Una donna accusò un giovane sacerdote di aver utilizzato un filtro d'amore, poiché ella si sentiva irresistibilmente attratta dal prelato. In seguito risultò che egli non aveva ceduto alla seduzione della donna, la quale si era quindi vendicata accusandolo di magia. Lo bruciarono vivo come *magus* e *maleficus*[30].

Una tendenza fatale iniziò a delinearsi sotto papa Gregorio IX (1227). Per fare concorrenza ai tribunali vescovili e ai loro funzionari, il papa istituì un tribunale apposito per i processi agli eretici. I giudici divennero i membri dei nuovi ordini francescano e domenicano. Questo tribunale si avvalse in particolar modo del metodo dell'Inquisizione.[31] I diritti e le possibilità di difesa degli accusati furono limitati considerevolmente. I testimoni erano interrogati solo segretamente e tutti, anche i bambini e i parenti, potevano essere ascoltati come testimoni. Dopo l'incriminazione, l'accusato non aveva più alcuna chance. La tortura era il metodo principale impiegato negli interrogatori.

Originariamente l'Inquisizione fu creata come tribunale per processare la setta dei Catari[32]. L'epicentro dell'attività dell'Inquisizione furono e rimasero i centri degli eretici della Francia meridionale. In queste stesse zone furono in seguito celebrati numerosi processi a maghi e streghe.

Presto entrarono in gioco aspirazioni non solo religiose ma anche politiche, perché i re, con l'aiuto della Chiesa, vollero ottenere la supremazia in queste ricche zone.

L'Inquisizione, inizialmente creata per combattere gli eretici, si occupò anche dei reati di magia, quando questi «erano in odore di eresia» («si haeresim sapiant manifeste»). Questa espressione di Alessandro IV, papa che credeva fermamente nella magia, ebbe l'effetto fatale che l'accusa divenne discrezionale. Il papa sceglieva l'inquisitore e si rivolgeva ai sovrani, che fungevano da funzionari durante lo svolgimento del processo. Quindi l'inquisitore esortava i parroci a denunciare tutti i casi di eresia e magia noti nella loro comunità. La denuncia era obbligatoria per tutti i membri della comunità ecclesiastica. Eretici e maghi avevano l'obbligo di presentarsi entro un tempo prestabilito, con l'assicurazione che sarebbero stati trattati con pietà. Quindi si analizzavano le informazioni ottenute dalle denunce e si avviava il procedimento. Le informazioni dovevano essere fornite sotto giuramento. Se risultava che qualcuno era a conoscenza di un caso e non lo denunciava, lo si minacciava con la scomunica.

Il grande inquisitore Eymeric[33] scrisse nel suo *Manuale per l'inquisitore* (1376) che molte persone avrebbero sporto denuncia per paura della scomunica. In questo modo si mise in marcia un regime di terrore sistematico; ciononostante ci sono pervenuti anche resoconti sulla resistenza da parte dei parroci e di alti esponenti del clero[34].

La condanna non era possibile senza una confessione, quindi si tentava di ottenerla con ogni tipo di crudeltà[35]. Il metodo della tortura, riconosciuto ufficialmente dal 1265 come mezzo di prova, necessitava l'approvazione del vescovo per essere impiegato nel processo. Questa

norma purtroppo fu spesso una pura formalità, perché solo in casi rarissimi i vescovi si opposero alla tortura.

La Chiesa, in base alla ordinanza di Federico II, poteva consegnare gli eretici più ostinati ai tribunali civili, che a loro volta li punivano con la morte sul rogo. Federico non aveva ancora equiparato la magia all'eresia.

I maghi, espulsi come eretici, furono perseguitati soprattutto dai domenicani e dai francescani, che iniziavano così la loro carriera nei rispettivi ordini dell'Inquisizione.

Gli alti esponenti del clero sembrarono preoccupati del fatto che alcuni sacerdoti esercitassero le arti magiche, compresa a volte l'alchimia[36].

L'idea di un sabba degli eretici, nota già all'epoca dei Romani, si sviluppò completamente nel XIV secolo in relazione alla "più orribile delle sette", quella delle streghe. Si iniziarono poi a utilizzare altre idee, come il già citato "volo delle donne", solo in relazione alla magia e all'eresia.

L'Inquisizione si "dedicò" molto presto alla magia, come abbiamo già detto, nelle zone eretiche della Francia meridionale. Si idearono questionari che venivano presentati agli accusati. L'evidente analogia delle confessioni e delle idee che da esse emergevano costantemente è in parte da ricondurre a questi questionari[37].

Il culto dei demoni e l'evocazione, la magia con diversi strumenti come spade, chiodi, statue, animali, parti di cadaveri, secrezioni umane come il sangue e l'urina e così via; oltre che gli obiettivi e gli effetti delle più disparate magie, entrarono tutti a far parte dei manuali dell'Inquisizione.

A partire dal XIII secolo, nelle accuse non si parla più di *maleficium* in generale, ma si ha la tendenza a porre domande su attività particolari come la divinazione, i sortilegi (augurio e magia delle bambole di cera) e l'evocazione di demoni. Alessandro di Hales († 1245) si sforzò di differenziare queste tre sottospecie dell'arte divinatoria nel suo scritto *Summa theologiae*.

La divinazione come concetto superiore era suddivisa in otto sottospecie: mantica, sortilegio, augurio, *praestigium*, *mathesis* (astrologia) e maleficio. Il sortilegio comprendeva a sua volta il maleficio, poiché con esso si poteva sia nuocere che giovare. La divinazione non significava "previsione del futuro", ma controllo degli avvenimenti futuri attraverso mezzi illegali come l'evocazione.

L'equiparazione di magia ed eresia e la competenza dell'Inquisizione su entrambe sono da ricondurre al potere centralizzato dei papi dei secoli XIII e XIV.

Sembra che Giovanni XXII[38] (1316-1334) credette molto nella magia. Egli fece appello a regolari pogrom nella sua città natale, Cahors; chiese inoltre l'uccisione di tutti i maghi di Carcassonne e Tolosa. Giovanni XXII estese il "privilegio" dell'Inquisizione ufficialmente ai maghi. L'attacco fu diretto contro tutti coloro che offrivano sacrifici ai demoni o li pregavano (idolatria), stringevano un patto con il diavolo, fabbricavano statue per effettuare malefici e praticavano la magia con i sacramenti.

Nella sua famigerata bolla, *Super illius specula*, enumerò tutti questi reati e si occupò anche degli "spiriti rinchiusi nel vetro", ovvero di quegli spiriti tenuti per scopi malefici dai maghi in bottiglie, specchi e anelli. La pena corrispondente era la scomunica. Inoltre, una richiesta specifica di Giovanni XII fu la ricerca e il rogo di tutti i libri di magia.

Il suo successore, Benedetto XII (1334-1342)[39], era stato grande inquisitore e vescovo di Pamiers. Pertanto non sorprende che non si fosse dimenticato del suo precedente ufficio durante il suo pontificato: esortò più volte i vescovi a inviargli presso la corte di Avignone i maghi imprigionati. Durante il suo pontificato furono celebrati vari processi per magia.

La perizia di Oldrado da Ponte (1323-1327) aprì la discussione su quali tipi di magia dovessero essere considerati eresia. Egli definì la divinazione chiaramente eretica, perché in questo caso l'uomo ha l'impudenza di voler conoscere qualcosa che è riservata solo a Dio. Non considerò invece come eretici gli incanti d'amore e la magia delle statue di cera; l'evocazione e l'adorazione di demoni furono al contrario classificate come eretiche. Il suo trattato rappresenta l'opinione dominante della sua epoca, come conferma uno scritto del contemporaneo Ugolino.

Questi aveva redatto un manuale per l'inquisitore che fu commentato e considerato di lettura obbligatoria fino al XVII secolo. Anche Ugolino operò la distinzione tra i maghi eretici e gli altri maghi. Gli eretici erano coloro che offrivano sacrifici ai demoni e li pregavano, ma anche coloro che rinchiudevano i demoni negli oggetti, fabbricavano statue di cera e imploravano l'aiuto e le risposte dei demoni.

Certamente il più celebre specialista in questo campo fu Nicolás Eymeric, il quale scrisse un trattato (1369) in cui discuteva questioni terminologiche. Già in Ugolino era emersa la tendenza a dichiarare eretici tutti i maghi. Eymeric escluse solo coloro che leggevano la mano e distinse tre gruppi di maghi:

1. Maghi che pregano i demoni, offrono loro sacrifici e che, in quanto loro servitori, hanno assunto su di sé restrizioni quali il voto di castità.

2. Coloro che nelle preghiere menzionano nomi di demoni accanto a quelli dei santi.
3. Coloro che mettono un bambino all'interno di un cerchio magico e gli fanno praticare l'arte divinatoria per mezzo di uno specchio o di una superficie liquida (per esempio un vaso pieno d'acqua). Questi maghi evocano i demoni con l'aiuto di libri magici[40].

La pena per questi gruppi di persone era la stessa riservata a eretici particolarmente ostinati: dopo l'abiura li si consegnava al tribunale civile, che avrebbe comminato loro la pena di morte. L'evoluzione del concetto di *maleficium* da "danno alle persone e alle cose" a "opera di maghi eretici" è qui pienamente compiuta. Pertanto Eymeric non parla più di *malefici*, ma di evocatori e adoratori di demoni. La relazione tra magia e demoni è chiarita fin nei minimi dettagli: la magia ha effetto solo nella misura in cui ci si è votati a un demone e gli sono stati offerti dei sacrifici.

La sintesi dell'idea di magia e di quella, antichissima, di sabba degli eretici, di orgia nell'oscurità, fece sì che il mago non fosse più considerato come un individuo isolato, e che fosse trattato e perseguitato come membro di un gruppo. La convinzione che le sette dei maghi si radunassero in sabba notturni[41] è documentata già alla fine del XIII secolo nella Francia meridionale.
La fantasia dell'Inquisizione e degli altri persecutori della magia raggiunse dei livelli parossistici. Si affermava, ad esempio, di conoscere con certezza quali oscene azioni di sottomissione il diavolo ordinasse ai maghi[42].
La Chiesa punì la magia fino al XIV secolo con penitenze diverse fino alla scomunica. I giudici civili la considerarono ancora come un reato contro le cose, le persone e la proprietà. In caso di morte della vittima, la pena prevista per il mago era la morte sul rogo. A partire dal XIV secolo, i tribunali civili giudicarono solo i maghi espulsi ma non considerati eretici. Tutti gli altri casi, presumibilmente la maggior parte, erano di competenza del tribunale dell'Inquisizione.
La facoltà di teologia di Parigi scrisse nel 1398 una perizia sulla magia, il cui caposaldo era la tesi della realtà del *maleficium*. Si sottolineava che ogni potere magico ottenuto mediante invocazione del diavolo presupponeva un patto esplicito o tacito con quest'ultimo ed era quindi da considerare come apostasia e idolatria. L'apostasia e i peccati capitali, già associati all'eresia, furono in questo caso collegati all'idolatria, la quale sin dal principio era stata equiparata alla magia.
A partire dal XIV secolo, si ripeterono le persecuzioni dei maghi e si

giunse ai primi processi alle streghe. L'idea di un patto con i demoni si unì a quella del sabba, dell'adorazione del diavolo, del volo, del maleficio; inoltre vi si aggiunsero altre credenze, come la trasformazione degli uomini in animali e la magia della tempesta e del raccolto.

Note

[1] H. Charles Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, 3 voll., New York 1957, vol. I, pp. 754-942; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Köln-Graz, 1964.

[2] Heinrich Kramer, *Der Hexenhammer, Malleus Maleficarum*, nuova traduzione e commento di Wolfgang Behringer – Günther Jerouschek – Werner Tschacher, München 2000. Fin troppo a lungo ci si è dovuti accontentare della traduzione del *Malleus maleficarum* di J. W. Richard Schmidt, la cui inutilità dal punto di vista scientifico fu notata già poco dopo la prima edizione del 1906. La nuova traduzione è un importante lavoro scientifico adatto a fornire nuove basi per lo studio del *Malleus maleficarum*. L'edizione comprende un'esauriente introduzione di Jerouschek/Behringer: «Il libro più funesto della letteratura mondiale? Sulla storia della creazione e della ricezione del *Malleus maleficarum* e sull'inizio della persecuzione delle streghe» (pp. 9-98). Si tratta di una presentazione fondamentale di questo famigerato trattato di cui il binomio Heinrich Kramer – Institoris appare come l'unico autore. Sulla discussione accademica vedi il sito Internet historicum.net e la lista delle streghe ivi pubblicata a cura di Klaus Graf.

[3] La dottrina etica nota come "Didaché" (90-150 d.C.) contiene probabilmente il più antico divieto cristiano della pratica dell'aborto, associato già a quel tempo alla magia. I corrispondenti decreti del concilio di Elvira (305-306 ca.) e di quello di Ancira equipararono l'aborto all'omicidio, un tema, questo, che non ha perso d'importanza nel corso dei secoli. (Sul testo delle decisioni sinodali, vedi Dieter Harmening, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, p. 229 sg.).

[4] *Mixti fiori*. Sul reato della magia, vedi Blauert-Gerd Schwerhoff (a cura di), *Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne*, Konstanz 2000.

[5] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, München 1900, p. 11.

[6] G. J. Botterweck, *Die Bibel und ihre Welt, Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift*, 2 voll., Bergisch-Gladbach 1988, vol. 2, p. 942 sg.

[7] Vedi Mircea Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religions*, vol. 9, pp. 406-08 (trad. it. *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994).

[8] In *Genesi* 6,1 si parla dei rapporti sessuali dei figli di Dio con le figlie dell'Uomo. Dalla loro unione sarebbero nati i giganti. Questo passo ha dato un bel da fare ai padri della Chiesa che, alla fine, concordarono di interpretare i figli di Dio come angeli caduti.

[9] Il concetto altomedievale di *superstitio* era sinonimo di *idolatria*. In Tommaso d'Aquino, la *superstitio* divenne un concetto superiore a quello di *idolatria* (nell'ulteriore sviluppo del culto dei demoni).

[10] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 39.

[11] Sugli altri concili, vedi ivi, p. 41 sg.

[12] Idee che i teologi riprendevano dall'antichità.

[13] Secondo il manoscritto di Wolfenbüttel dell'VIII secolo.

[14] Incmaro di Reims eseguì la perizia *De divortio Lotharii et Teutbergae* per il processo del re Lotario II; vedi Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 71, e la nota 5, p. 89.

[15] Il decreto di Karlmann contro i costumi pagani nel primo concilio nazionale "tedesco" del 742. Vedi W. G. Soldan – H. Heppe – M. Bauer (a cura di), *Geschichte der Hexenprozesse*, 2 voll., Hanau 1912, vol. 2, p. 109 sg; K. A. Eckhardt, *Die Gesetze des Karolingerreiches*, pp. 714-911, Weimar 1934; E. Blum, *Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreiches in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen*, in «Veröffentlichungen der Görresgesell», vol. 72, Paderborn 1936.

[16] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 65.

[17] Una raccolta di saggi sulla tortura a cura di Bernard Durand e Leah Otis-Cour: *Droit et torture judicaire: perspectives historiques*, Montpellier, annunciata per il 2001, non è stata ancora pubblicata.

[18] Ivi, p. 69, nota 1.

[19] Gerhard Schmitz, *Regino von Prüm*, in *VL*, vol. 7, Berlin 1989, coll. 1115-22.

[20] La prima raccolta di questo tipo fu conosciuta in tutta Europa a partire dalla fine dell'età carolingia e fu superata solo 100 anni dopo dalla versione più aggiornata di Ivo di Chartres. Vedi Walter Zöllner – Bruno Gloger, *Teufelsglaube und Hexenwahn*, Wien 1985, p. 17 sg.

[21] Helmut Brackert, *Daten und Materialen zur Geschichte des Hexenwahns*, in Gabriele Becker (a cura di), *Aus der Zeit der Verzweiflung*, Frankfurt a. M. 1977, p. 326.

[22] M. Kerner, *Studien zum Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, Aachen 1969; M. Hain, *Burchard von Worms († 1025) und der Volksglaube seiner Zeit*, in «Hess. Bl. F. Vkde», 47, 1956, pp. 39-50; da allora la ricerca sulle streghe ha analizzato profondamente questi due trattati: vedi Michael Bailey, *The Medieval Concept of the Witches' Sabbath*, in «Exemplaria», vol. 8, 1996, pp. 419-39; Gustav Henningsen, *The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath*, in Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford 1989, pp. 191-215.

[23] Diana, Ecate, Erodiade, Abundia sono state immaginate come le guide della schiera di spiriti che di notte sfrecciava nell'aria. Vedi lo studio recente di Werner Tschacher, *Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 116 (1999), pp. 229-76; vedi anche i lavori più datati, ma interessanti dal punto di vista del ragionamento, di Edgar A. List, *Holda and the Venusbergi*, in «Journal of American Folklore», 73, 1960, pp. 307-11, e *Is Frau Holda the Virgin Mary*, in «German Quarterly», 32, 1953, pp. 80-84.

[24] Jörg Rogge, *Gefängnis, Flucht und Liebeszauber. Ursachen und Verlaufsformen von Geschlechterkonflikten im hohen Adel des deutschen Reiches im späten Mittelalter*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 28, 2001, pp. 487-511, si occupa del lato oscuro dell'aristocrazia e nella sezione IV (pp. 504-508) del ruolo delle tecniche magiche. Casi esemplificativi sono la magia della noce e la magia del sudore di Anna von Württemberg, con le quali la maga voleva conquistare l'amore del marito, nonché la presunta impotenza dello sposo della contessa Margarete Maultausch di Carinzia-Tirolo, Johann Heinrich von Böhmen, causata da un maleficio nel XIV secolo, di cui parla il cronista Johann von Viktring, evidentemente interessatissimo alle pratiche superstiziose. Sull'impotenza causata dalla magia, vedi Walter Stephens, *Witches who steal penises: importance and illusion in Malleus Maleficarum*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 1998, 28, n. 3, pp. 495-531. Nell'opera anonima *La buona donna*, la regina ottiene da un mago una formula magica con l'aiuto della quale rende impotente il re di Francia per ricattarlo a proprio vantaggio.

[25] Sull'ordalia vedi R. Köstler, *Der Anteil des Chrsitentums an den Ordalien*, in «Zs. f. Rechtsgesch.», 33, 1912; F. Dahn, *Studien zur Geschichte der Germanische Gottesurteile*, in «Bausteine», II, Berlin 1880; W. Müller-Bergström, *Gottesurteil*, in *HdA*, vol. 3, 1930, coll. 994-1064; Gudrun Gersmann, *Der Kampf um die Gerichtsbarkeit, Adlige Hexenpolitik im frühneuzeitlichen Fürstbistum Münster*, in Paul Münch (a cura di), *"Erfahrung" als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (Historische Zeitschrift Beihefte NF31)*, München 2001.; *Vom Gottesurteil zum Alltagsbuch: Zur Bedeutung der Wasserprobe in der Frühen Neuzeit*, in Bernd Busch (a cura di), *Wasser. Elemente des Naturhaushalts (Schriftenreihe Forum 1)*, Köln 2000, pp. 157-67. Siamo ansiosi di poter leggere la tesi di abilitazione non ancora pubblicata della Gersmann sulla prova dell'acqua.

[26] Sembra che in questo caso si tratti di una sottospecie di afrodisiaci, così come venivano tramandati nei libri di penitenza nel contesto dei divieti alimentari.

[27] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 113.

[28] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939, p. 7 sg.

[29] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 118 sg.

[30] Ivi, p. 120 sg.

[31] H. Charles Lea, *A History of the Inquisition*, 3 voll., trad. ted. di Hansen, Bonn 1905-1913.

[32] Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, Freiburg i. Br. 1991[2].

[33] Ivi, p. 33, nota 19. Eymeric considerò Mani un contemporaneo di papa Innocenzo III. Su Eymeric, vedi Charles Alan Kors – Edward Peters (a cura di), *Witchcraft in Europe 400-1700: A Documentary History*, edizione riveduta, Philadelphia 2001[2], pp. 120 sgg.

[34] Sono molto documentate le fonti in Wolfgang Behringer (a cura di), *Hexen und Hexenprozesse*, München 1988, quarta edizione riveduta e aggiornata, 2000, p. 72 sg.

[35] Le confessioni potevano anche essere estorte mediante lunghe prigionie.

[36] H. Charles Lea, *A History of the Inquisition*, cit., p. 452 sg.

[37] Uno dei questionari più antichi è stato attribuito al vescovo Benedetto di Marsiglia (1270).

[38] Vedi Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Ent-*

stehung der großen Hexenverfolgungen, cit., pp. 251 sgg. Gli avversari del papa, i Visconti, avevano organizzato un complotto negli anni 1319-20. Già nel 1315 vi era stato un tentativo di omicidio del re Ludovico x e di suo zio, il conte di Valois, con l'aiuto di statue di cera. I Visconti tentarono inutilmente di uccidere il papa con una statuetta d'argento. Dopo un altro tentativo consultò il poeta Dante il quale aveva la fama di essere un mago. Vedi Hermann Grauert, *Neue Dante-Forschung*, in «Hist. Jb. XVIII», 1897, p. 73 sg. e K. Eubel, *Vom Zaubereiunwesen Anfang des 14. Jahrhunderts*, in «Historisches Jahrbuch», n. 18, 1897, pp. 608-31. Nella novella in versi *De vita vagorum* in alto tedesco medio di Johan von Nürnberg, lo studente viaggiatore spiega un incanto d'amore con l'aiuto di statue di cera.

[39] Vedi Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 258 sg. Per esempio, per mezzo di un notaio, fece condurre dinanzi al suo tribunale d'Avignone un certo Fernando Egidio, accusato di negromanzia e imprigionato a Montpellier. Egli consultò persino un giurista per poter produrre una perizia.

[40] Ivi, p. 270 sg.

[41] Nella Germania settentrionale, il processo contro i contadini di Stedinger del 1233 può essere citato come un esempio della presenza dell'idea di sabba. Vedi Wolfgang Behringer (a cura di), *Hexen und Hexenprozesse*, cit., pp. 64, 75 sg.; Bruno Gloger, *Der Kreuzzug gegen die Stedinger 1233/34*, Berlin 1982.

[42] G. Zacharias, *Der dunkle Gott*, Wiesbaden 1964, p. 70 sg.

5.
Influssi e tradizioni orientali

Gli ebrei maghi

Il quarto Concilio Laterano del 1215 obbligò gli ebrei a indossare un segno distintivo. La legislazione al riguardo fu diversa di Paese in Paese; anche la forma e il colore del segno e l'età in cui si doveva iniziare a indossarlo variavano.

Alberto Magno e il suo discepolo, Tommaso d'Aquino, affermarono che l'anticristo sarebbe nato dalla stirpe giudaica di Dan[1]. Questa idea trovò espressione in alcuni drammi medievali, per esempio *Il duca di Borgogna*[2] di Hans Folz; a causa della sua rappresentazione un decreto dovette proteggere gli ebrei locali di fronte al possibile linciaggio del pubblico scandalizzato.

Nel 1189, una delegazione di ebrei si presentò all'incoronazione di Riccardo I a Londra con alcuni regali. Essi furono cacciati dal palazzo come cani e accusati apertamente di voler nuocere al nuovo re con l'uso della magia. Questo incidente scatenò una sanguinosa persecuzione in tutta l'Inghilterra, che durò un anno[3].

Uno dei motivi delle ricorrenti persecuzioni contro gli ebrei nel corso della storia fu sicuramente la diversità dei loro costumi. L'usanza di gettare dietro di sé una zolla di terra durante le sepolture fu utilizzata come pretesto dalle autorità parigine nel XIII secolo per accusarli di magia. Molti degli usi degli ebrei ortodossi si estinsero pertanto nel Medioevo o furono mantenuti sempre più spesso in segreto.

Gli ebrei furono perseguitati dalla classe dominante a causa della loro presunta preferenza per le arti magiche, ma le persecuzioni furono anche utilizzate per raggiungere specifici scopi[4]. Il rabbino viennese Isaac ben Moses (XIII secolo) raccontò che un giorno, a Ratisbona, un nobile gli chiese un po' del suo vino, perché si pensava che il vino degli ebrei avesse proprietà curative. Le arti dei medici ebrei, sebbene ufficialmente diffamate, erano ufficiosamente molto ricercate. Sia nella credenza popolare che nel dibattito teologico era molto diffusa la tesi che attribuiva le varie malattie ai demoni, pertanto la guarigione me-

diante l'esorcismo rientrava nelle competenze di un sacerdote o di un mago. Non sorprende quindi che ci si rivolgesse ai rappresentanti di etnie, come quella araba ed ebrea, che nell'Europa medievale spiccavano rispetto ai loro colleghi cristiani per le loro conoscenze mediche e magiche. «L'ebreo fu presto impiegato come medico. Medicina e magia erano discipline simili»[5].

Grazie alla loro conoscenza dell'ebraico, del greco e dell'arabo, gli ebrei potevano studiare sia gli scritti di medicina degli antichi che i trattati non cristiani più recenti. Liberi dalla fede cristiana nei miracoli e nelle reliquie, suscitarono l'invidia dei loro colleghi cristiani; altri motivi, come la voce della congiura degli ebrei contro i cristiani[6], portarono al divieto della pratica medica per i medici ebrei, stabilito nel sinodo di Vienna del 1267 e applicato anche ad altre città. Il pregiudizio contro gli ebrei era ancora vivo persino dopo il 1657, come mostra la risposta alla richiesta di un medico ebreo: «È meglio morire con Cristo che essere guarito dal diavolo per mezzo di un medico ebreo»[7].

Sembra però che questa non sia stata l'unica immagine elaborata nel Medioevo dei medici ebrei, poiché essi appaiono nelle liste dei medici praticanti le cui arti, come si è dimostrato, furono impiegate da alti esponenti del clero, oltre che da principi e re.

Il loro impiego comportava certamente pericoli per ambo le parti: per il paziente che chiamava il medico ebreo e per il medico che accettava la chiamata e che in questo modo si esponeva al pericolo. Se la cura aveva successo, lo si considerava un potente mago, altrimenti lo si credeva un *maleficus* non meno potente che doveva essere punito. Il primo medico ebreo a noi noto fu Zedechia, medico personale di Carlo il Calvo. Nell'897 fu accusato di aver avvelenato l'imperatore.

Il *veneficium*, come abbiamo accennato più volte, fu sempre condannato in quanto collegato al *maleficium* e in seguito, specialmente all'epoca della peste (1348), fu associato all'accusa di congiura: gli ebrei, con i loro gregari, i lebbrosi, avrebbero avvelenato le fontane e portato la peste nel Paese con le loro arti diaboliche[8].

Anche Martin Lutero, la cui fede nella magia è ben nota, si espresse in termini di teoria del complotto a proposito dei medici ebrei:

> Se [gli ebrei] potessero ucciderci tutti, lo farebbero volentieri e ahimè lo fanno anche spesso coloro che si definiscono medici. Conoscono tutto ciò che è noto in Germania sulla medicina. Possono dare del veleno a un uomo e questi morirà entro un'ora o in dieci o venti giorni. Sono molto versati in questa arte[9].

L'utilizzo e la profanazione dell'eucaristia appaiono sempre come stereotipo nelle accuse di complotto e avvelenamento rivolte contro gli ebrei. Si attribuivano loro attività magiche che comportavano la crea-

zione di statue di cera raffiguranti Cristo con le quali tormentavano i suoi successori[10].

Nel 1066, la comunità ebraica di Treviri fu accusata di aver bruciato una statua di cera raffigurante il vescovo Eberardo dopo averla fatta battezzare da un sacerdote da essi sedotto; a causa di questo rito il vescovo sarebbe morto[11].

Come dimostra un testo del XV secolo, non furono risparmiate agli ebrei neanche le già menzionate accuse di infanticidio rituale e cannibalismo che alla fine del Medioevo furono estese alla cosiddetta "setta delle streghe":

> Sarebbe necessario scrivere piuttosto
> come uccidiamo i cristiani,
> riservando terribili pene
> ai loro bambini;
> quindi mangiamo la loro carne e beviamo il loro sangue
> e crediamo che ci farà bene[12].

Secondo Summers, scrittore sicuramente non privo di pregiudizi, alcuni martiri cristiani sarebbero stati le vittime di omicidi rituali per mano degli ebrei[13].

Tommaso di Cantimpré mise in relazione il presunto "bisogno" da parte degli ebrei di bere sangue cristiano con la loro frequente anemia. Il concilio di Friburgo decise l'espulsione degli ebrei poiché essi, a intervalli di tempo regolari, avrebbero ucciso un bambino cristiano per ricavare dal suo sangue un ingrediente magico per il prolungamento della vita. Un altro modello di spiegazione della teoria del sangue era costituito dalla disinfezione della ferita della circoncisione quale ingrediente principale dei filtri d'amore e antidoto contro i disturbi mestruali. Inoltre era impossibile estirpare la voce secondo la quale uno dei rituali degli ebrei avrebbe previsto ogni giorno lo spargimento del sangue di un cristiano[14].

Sia i cristiani che gli ebrei credevano nella capacità dei maghi di trasformarsi in animali o di poter fare lo stesso con altri uomini e persino trasformarli in oggetti. Gli ebrei avrebbero avuto inoltre il potere di uscire dal proprio corpo, che durante questo processo si irrigidiva in uno stato simile a quello della morte, mentre l'anima poteva intraprendere viaggi verso luoghi lontani[15]. Presso gli ebrei era diffusa l'idea che fosse possibile riconoscere i maghi dal loro sguardo fisso e inquietante, mediante il quale essi esercitavano il loro potere sugli uomini, fintantoché i loro piedi toccavano il suolo. Un autore ebreo, che evidentemente non apprezzava molto i maghi, scrisse che per proteggersi dal loro potere bisognava farli fluttuare tra cielo e terra, ovvero impiccarli[16].

Un passo del *Sefer Hasisim* fa riferimento alla capacità del mago di trasformare gli uomini in animali. Un uomo si vide attaccare da un gatto, ma riuscì ad evitarlo e a ferirlo. Il giorno dopo apparve dinanzi all'uomo una donna ferita che per salvargli la vita esigeva pane e sale[17].

In Hartlieb e Sprenger si trovano resoconti analoghi a questi sulle capacità attribuite alle streghe. Nella diocesi di Strasburgo un lavoratore sarebbe stato attaccato da tre gatti mostruosi, che egli scacciò con un bastone; egli venne arrestato per aver malmenato tre dame di società[18]. Con diversi esempi, Trachtenberg dimostra come le tradizioni popolari medievali cristiana ed ebraico-tedesca si siano influenzate reciprocamente da più punti di vista.

Vi furono differenze evidenti tra l'idea che i cristiani avevano del mago ebreo e la definizione che ne davano gli stessi ebrei. Mentre è un patto con il diavolo a conferire al mago cristiano i suoi poteri, rendendolo così un membro del regno del Diavolo, l'omologo ebreo rimane invece nell'ambito della religione ebraica come un fedele praticante, non come un antagonista.

Gli Israeliti, molto probabilmente un ceppo nomade di origine caldea, come si legge in *Mosè*, 11, 31, erano familiari con certe dottrine caldee. Il soggiorno in Egitto diede loro la possibilità di apprendere alcune pratiche magiche. In *Giosuè*, 24, 2 si dice che i nomadi provenienti dalla Caldea servivano altri dèi; solo al tempo di Mosè iniziò la venerazione esclusiva di Jahvè. Questi si presentò come un dio geloso che non tollerava la presenza di idoli accanto a sé. Perciò la legge di Mosè pose l'una accanto all'altra l'idolatria e la magia:

> Non si trovi in mezzo a te chi immola, facendoli passare per il fuoco, il figlio o la figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio o l'augurio o la magia; né chi fa incantesimi, né chi consulta gli spiriti o gli indovini, né chi interroga i morti, perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore[19].

La pena corrispondente secondo le leggi di Mosè era la lapidazione. È abbastanza noto, però, che molti re ebrei non rispettarono questo divieto. Re Saul, il quale aveva scacciato le indovine, non terminò evidentemente la sua opera: infatti non si era "accorto" della maga di Endor, impiegata al suo servizio.

La trasformazione della figura di Lilith in una strega dimostra un cambiamento fondamentale[20].

L'influenza della dottrina demonologica caldea, consolidata grazie alla teologia ebraica, costituì quell'edificio teorico che gli ebrei avrebbero sviluppato in particolar modo in Germania. Sembra però eccessiva la conclusione, indicata dalle fonti cristiane, secondo cui alcuni ebrei avrebbero praticato la magia di professione. Sia Trachtenberg che Blau

credono che qualsiasi scriba possa praticare la magia a suo piacimento. La tradizione esoterica era in gran parte orale. Abbiamo già accennato alla cosiddetta "scuola" fondata nel X secolo da Kalonymides. La tradizione scritta ebbe inizio nel XIII secolo con i seguaci di Giuda il Pio e in particolare con il suo famosissimo allievo, Eleazar di Worms[21].

È certo che solo una piccola parte della tradizione mistica fu tramandata per iscritto, mentre le dottrine esoteriche passavano oralmente dai maestri agli allievi. Pertanto non sorprende che "sapienti" come Samuele, padre del già citato Giuda, lo stesso Giuda, il suo allievo Eleazar ben Nathan di Magonza, tutti vincolati alla alta dottrina spirituale di Kalonymides, avessero fama di essere maghi.

Una forma di magia, proibita sia dalla Bibbia che dal Talmud, era l'incantesimo eseguito mediante un rito. Sia gli scrittori cristiani che i teologi ebrei condannarono qualsiasi forma di magia che prevedesse l'evocazione di demoni. Persino la magia praticata senza l'ausilio dei demoni era proibita, ma non era considerata altrettanto riprovevole. La magia più esecrabile aveva a che fare con la creazione o con un intervento illegale nella creazione stessa.

La magia ebraica legale prevedeva soprattutto l'evocazione di spiriti mediante l'enunciazione dei loro nomi. Non esisteva una differenziazione tra magia bianca e magia nera. In questo contesto è interessante il tentativo da parte di Menahem Ziyuni di scoprire l'etimologia del concetto di "negromanzia"; nel suo commento alla Bibbia del 1430 egli dimostra allo stesso tempo la sua familiarità con l'esegesi cristiana:

> La "negromancia" è la combinazione di due parole, "niger" [ebreo] "messo insieme", raccolto come acqua immagazzinata, e "mancia", il nome dell'incenso che i maghi bruciano per i demoni; ma ho sentito un'altra spiegazione secondo la quale "niger" significherebbe "nero", e questa è la ragione per cui i tedeschi la definiscono "arte nera"[22].

Le fonti dei nomi pronunciati nei riti magici erano la Bibbia e la Torà, entrambe, in quanto libri sacri, circondate da tabù come norme di purificazione e così via. La fede nell'efficacia delle Scritture nella guarigione non poté essere estirpata da nessun divieto di utilizzo. Le parole magiche erano scelte a seconda del numero di volte in cui il nome di Dio era ripetuto nella formula in questione. Le descrizioni dell'onnipotenza di Dio erano considerate altrettanto potenti come i passi il cui contenuto autorizzava interpretazioni mistiche.

La Chiesa cattolica proibì il libro *Shimmush Theillim*[23], una compilazione medievale sull'uso di alcuni versi dei Salmi nella magia che indicava dove, in che occasione e quando dovessero essere recitati i salmi al fine di guarire le malattie e di proteggersi da ladri, demoni e animali sel-

vaggi. Interessanti da un punto di vista storico-culturale sono le indicazioni su come ci si potesse ingraziare le autorità, scampare alla prigione o al battesimo coatto per mezzo di guardie notturne. Il *Sefer Gematriaot* (XIV secolo) ha una struttura simile a quella dello *Shimmush*[24].

Una magia dava inizio a tre giorni di digiuno accompagnato dalla preghiera e dallo studio delle Scritture. Spesso il momento scelto per praticare la magia era l'alba e l'evocazione doveva avvenire a bassa voce.

Come abbiamo accennato più volte, l'evocazione era l'elemento più importante della magia ebraica, spesso associata a un omaggio a un maestro della magia come Mosè.

Il Talmud stabilisce che tutte le formule devono essere pronunciate nel nome della madre, ciò che ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare l'esistenza di una società matriarcale nell'ebraismo antico. Sono emerse indicazioni simili anche nei testi magici greci e arabi. Il nome segreto di una persona racchiudeva quello della madre, pratica riconducibile al fatto che il nome della madre era sempre conosciuto, mentre quello del padre era spesso incerto.

Un'altra caratteristica della magia ebraica che, come abbiamo già visto, ha influenzato la prassi cristiana, era l'inversione di una formula come principio d'azione. Spesso si recitava per prima cosa il testo originale per poi leggerlo al contrario. I nomi mistici erano pronunciati in entrambe le direzioni. Per distruggere un demone si pronunciava il suo nome completo e a ogni invocazione successiva si toglievano alcune lettere, finché il nome non scompariva del tutto e con esso, si sperava, sarebbe scomparso anche il demone. Valga come esempio un passo del Talmud che indica come distruggere il demone Shabriri[25]:

Shabriri
briri
riri
iri
ri

Opposto è il processo per la creazione di un potere mediante l'articolazione di un nome. Nella versione ebraica della *Clavicula Salomonis*, per esempio, si tratta del Tetragrammaton[26]:

ton
ramaton
gramaton
ragramaton
tetragramaton

La letteratura magica ebraica ebbe come tema anche il significato dei numeri in rapporto alla buona o alla cattiva sorte. In questo contesto, i numeri dispari erano considerati in linea di principio numeri fortunati, perché quelli pari invitavano i demoni all'attacco, come testimoniano soprattutto i testi ebraici medievali. Inoltre, due azioni distinte non dovevano mai essere intraprese allo stesso tempo, né due sorelle non potevano sposare due fratelli; ugualmente si credeva che fosse nefasto essere il padrino di due fratelli. Il numero tre godeva della massima considerazione e appariva spessissimo anche nei testi magici. La preparazione di un rito magico dura tre giorni, il rito stesso si delinea su tre piani. Gli indovini possono rispondere solo a tre domande consecutive. Il secondo numero più frequente era il sette. Ecco una ricetta del Talmud contro la malaria:

Prendi 7 spine da 7 palme, 7 frammenti da 7 fagioli, 7 chiodi da 7 ponti, 7 ceneri da 7 forni, 7 misure di terra da 7 cardini della porta, 7 pezzi di pece nera da 7 navi, 7 manciate di cumino e 7 peli dalla barba di un vecchio cane, e legali al collo della camicia con un nastro bianco attorcigliato[27].

Il numero nove acquisì il suo significato magico solo con la cabala. Si riteneva che i demoni sviluppassero una particolare preferenza per questo numero, perché apparivano perlopiù in gruppi di nove. Erano considerati efficaci anche i multipli di questo numero.

La magia doveva compiersi in un cerchio magico che proteggesse dai demoni. Tale elemento fece la sua comparsa anche nell'usanza popolare di proteggere le puerpere dagli spiriti maligni con un cerchio. Il già citato Ziyuni indica di tracciare il cerchio con una spada o con un coltello, a seconda della pericolosità del rito magico[28]. Inoltre era della massima importanza che la spada e il coltello fossero nuovissimi, così come nuova doveva essere la bacinella utilizzata per la divinazione. I talismani erano scritti su pergamene nuove.

Il già menzionato scongiuro con i liquidi avveniva mediante la recitazione di sette nomi sopra un calice nuovo di vino o della formula magica scritta su una nuova pergamena sciolta nel vino o nell'acqua. Il vino così preparato era versato davanti alle porte dei nemici per portarli alla rovina, ma si doveva prestare la massima attenzione a non versarne nemmeno un goccio sul proprio corpo.

Come dimostra il seguente passo tratto dal libro magico *La spada di Mosè*, i maghi ebrei conoscevano molto bene la magia delle statue:

Se vuoi uccidere un uomo, prendi del fango da entrambe le sponde del fiume e crea con esso una statua, scrivici sopra il nome della persona, e prendi sette rami da sette palme robuste; costruisci un arco con una canna e la corda con un tendine di cavallo e poni la statua in una nicchia; tira l'arco e scaglia le frecce; a ogni tiro di' [...] [una serie di nomi] e possa [il nome del nemico] essere distrutto[29].

Nonostante siano molte le testimonianze cristiane, solo due documenti di origine ebraica sembrano confermare che gli ebrei si occupavano di questo tipo di magia mortale.

Il Libro di *Daniele* (5, 12-16) attesta la notorietà della pratica magica di fare e sciogliere i nodi. Nella sura CXIII del Corano si legge che un mago ebreo aveva incantato Maometto con l'aiuto di nodi. L'effetto della magia fu uno stato di debolezza che fece perdere al profeta l'appetito e gli fece trascurare le proprie mogli. Viene da sé pensare che si tratti della forma ebraica del famigerato "nodo con lo spago", rito conosciuto sin dal Medioevo, ovvero di una forma dell'*impotentia ex malefico*, circostanza confermata dal fatto che è menzionato nel contesto delle usanze nuziali ebraiche.

Gli amuleti ebraici erano considerati oggetti magici preziosi sia dai cristiani che dagli ebrei. Essi possono essere di due tipi: formule magiche scritte su pergamena e altri elementi apotropaici come erbe, code di volpe, pietre, e così via. L'effetto sperato era principalmente la guarigione e la protezione di uomini e animali. Nel Medioevo gli amuleti scritti erano considerati più efficaci. Il finocchio era particolarmente apprezzato come erba magica, come emerge dal seguente scongiuro:

Un wer dich treit, unter seinem Gewande, der muss sein behüt, sein leib un sein gemüt, von eisen un von stahel, un von stoeck un von steinm un von feuer un von wasser, un vor aller schlimme übel, das da ê geschaffen wart, sint Adam gemacht wart. Das sei wahr in Godes namen. Amen[30].

(E quello che ti porta sotto le sue vesti è protetto in anima e corpo, contro il ferro e l'acciaio, contro il bastone e il sasso, contro il fuoco e l'acqua e contro tutto il Male. Così si fece allora ai tempi in cui Adamo fu creato e così sia ora in nome di Dio. Amen. ES).

Spesso ci si procurava gli amuleti scritti in pelle di capriolo kasher[31]. Nel XIV secolo il vescovo di Salisburgo fece richiesta di un talismano, un *mezuzah*, per farlo appendere alla porta della città. Il rabbino di Salisburgo si rifiutò di darglielo, affermando che non era possibile profanare un oggetto di culto del genere. Il *mezuzah* è un amuleto che viene affisso sugli stipiti delle porte delle case degli ebrei al fine di proteggerle dai demoni. Si tratta perlopiù di testi tratti dalla Torà, arrotolati in un contenitore cilindrico. Gli scritti su pelle di capriolo richiedevano una preparazione molto meticolosa: si poteva scriverli solo alle cinque di un lunedì o alle quattro di una domenica.

Il relativamente tardo *Libro della pratica della vera magia divina* di Abramo di Worms ci offre una guida all'evocazione di uno spirito protettore nella forma di un dialogo tra padre e figlio. Abramo allude alla già citata tradizione esoterica secondo cui Dio si sarebbe rivelato non

nelle Scritture ma oralmente. Lo stesso Abramo sarebbe appartenuto a questa tradizione, ma il padre gli avrebbe trasmesso solo frammenti del sapere. Per questo viaggiò in Europa e in Asia alla ricerca di un vero maestro che infine trovò in Egitto nella persona di Abramelin. Questi gli rivelò un rito cui Abramo si dedicò con tutte le forze al suo ritorno. Egli evocò uno spirito protettore che gli si manifestò, lo educò e infine lo trasformò in un signore dei demoni.

Il metodo o l'essenza della dottrina che Abramo insegnò a suo figlio era il timor di Dio, che consentiva di portare a buon fine i riti magici. Grazie al timor di Dio, l'adepto poteva dominare e sconfiggere i demoni. I demoni, come si riteneva nell'Oriente antico, sarebbero stati organizzati gerarchicamente. La molteplicità dei demoni si sarebbe contrapposta all'unicità di Dio onnipotente. Lo spirito protettore era probabilmente da concepire come l'incarnazione di un aspetto di Dio e come suo mediatore che, in quanto tale, era adeguato alla percezione umana, che non poteva abbracciare la grandezza e il potere infiniti di Dio.

È degno di nota come Abramo non abbia indicato alcuna evocazione concreta, vuoi per consentire al lettore di trovare autonomamente la propria preghiera, vuoi perché questo testo fu trasmesso oralmente. Non posso giudicare se la terza parte, che contiene un elenco dettagliato dei nomi sacri, le descrizioni del quadrato magico e le formule magiche, fosse pensata come guida per un lettore non sufficientemente serio[32].

Le leggende sulla figura del rabbino José de la Reina contengono già molti elementi del mito di Faust: con l'aiuto del profeta Elia, il rabbino mago cercò di fare la pelle al diavolo, che aveva assunto le sembianze di un cane nero, chiamandolo con il suo nome segreto. Poiché però non seguì alla lettera le istruzioni, il suo piano fallì. In seguito iniziò una relazione d'amore illegittima con la regina di Francia (ciò spiega l'origine del suo nome) e finì per commettere suicidio[33].

Gli influssi arabi

Al tempo del profeta Maometto, il pantheon del mondo religioso arabo era costituito da Allah, dal mondo degli spiriti e dalle divinità locali che continuavano a essere venerate. I *kāhin*, maghi e indovini, ma anche poeti e pazzi, fungevano da intermediari tra questi mondi. La diffusione dell'Islam portò al contatto con altre culture e con i loro sistemi e riti magici, che si fusero con quelli propriamente arabi in un complesso alquanto eterogeneo.

La magia, in arabo *sihr*, anche se parzialmente condannata, era per Maometto[34] e la sua epoca una realtà.

Prestarono fede a quel che i dèmoni raccontarono sul regno di Salomone. Non era stato Salomone il miscredente, ma i dèmoni: insegnarono ai popoli la magia e ciò che era stato rivelato ai due angeli Hârût e Mârût a Babele. Essi però non insegnarono nulla senza prima avvertire: «Badate che noi non siam altro che una tentazione: non siate miscredenti» (Corano, sura 2, 102).

I commentatori concordarono[35] sul fatto che furono i *sayāṭīn* (gli spiriti maligni) a diffondere la magia. Essi sono coloro che origliano alle porte del paradiso quando gli angeli parlano, stravolgono e distorcono ciò che odono e lo raccontano ai *kāhin* e ai falsi profeti, che poi scrivono i libri di magia.

Nel mondo spirituale arabo la magia ha ricoperto un ruolo importantissimo dal Medioevo sino ai nostri giorni. Le molteplici forme della pratica magica hanno potuto evolvere in un'area immensa riprendendo elementi di altre culture. Naturalmente, in questa sede sarà possibile considerare la magia araba[36] esclusivamente alla luce della sua influenza sulla cultura europea.

Come nei sistemi scientifici medievali europei, la magia, assieme all'alchimia[37], all'arte divinatoria e all'astrologia, appartiene alle scienze occulte. In generale, i dotti arabi operano una distinzione tra magia bianca (*at-tarīqua al-mahmūda*) e magia nera (*at-tarīqua al-madmūma*). Muhammad ibn Ishāq an-Nadīm, nel suo scritto *Fihrist*, pubblicato tra il 987 e il 1010, sebbene distingua tra queste due specie di magia, sottolinea che in entrambi i casi si tratta di obbligare gli spiriti ad aiutare l'uomo.

Nella magia consentita, l'utilizzo degli spiriti avviene pregando Allah, mediante l'astinenza e l'evocazione, ma soprattutto grazie all'influsso coercitivo del nome divino. Chi pratica la magia nera, i *sahara*, si assicura i servigi degli spiriti mediante sacrifici e atti malvagi, come la violazione di tabù e uccisioni cruente di uomini e animali. Entrambe utilizzano i sigilli, le formule e i cerchi magici, l'incenso e i talismani, da loro prodotti osservando le costellazioni astrologiche, e facendo delle iscrizioni su gemme e anelli. Nel *Fihrist*, la magia bianca è ricondotta alla tradizione di Solimano[38], che per primo avrebbe evocato e soggiogato gli spiriti.

L'autore non solo conosce il nome di settanta spiriti, ma cita anche alcuni maestri, e i loro scritti, appartenenti alla tradizione di Solimano.

La magia esecrabile, la *as-sihr*, secondo la tradizione è fatta risalire a Baidah, la figlia di Iblis. Baidah troneggia sull'acqua e sui maghi che le offrono sacrifici animali e umani e ottengono così tutto ciò che vogliono.

Muhammad ibn Ishāq an-Nadīm afferma di aver conosciuto personalmente alcuni maestri, e altri solo di nome, appartenenti a questo ramo della magia. A suo avviso la magia dei Caldei apparterrebbe fonda-

mentalmente alla tradizione della magia proibita, così come la tecnica divinatoria che fa uso di una testa parlante[39]. L'atteggiamento distaccato e imparziale di Muhammad ibn Ishāq an-Nadīm, il quale analizza approfonditamente le varie forme di magia, pur mettendone in dubbio allo stesso tempo la realtà, è completamente opposto a quello di Al-Gazālī[40], il quale è sicuro dell'effettivo potere della magia. Narra la leggenda che egli avesse persuaso il mago sufi at-Tabasī a evocare gli spiriti. Quando volle parlare ai demoni visibili come ombre sulla parete, at-Tabasī gli disse che erano stati già raggiunti i limiti del possibile. Nel suo scritto *Munqid min ad-dalāl*, affermò di aver provato l'efficacia del quadrato magico *Badūh*, che per questo motivo ricevette il suo nome. Questo importante giurista e filosofo, giunto alla mezza età, iniziò a condurre una vita ascetica e santa nell'ambito della tradizione sufi e assicurò a questo movimento religioso un posto fisso all'interno dell'ortodossia islamica. I suoi scritti influenzarono tra gli altri (attraverso la mediazione di Ramón Martí) lo stesso Tommaso d'Aquino.

In questo testo Al-Gazālī cercò di creare un sistema del sapere, che suddivise in lodevole (*mahmūd*), esecrabile (*madmūm*) e consentito (*muhbāh*). Alla scienza esecrabile appartenevano quelle forme di magia che avevano a che fare con l'arte dell'illusione e la creazione di talismani. La sua posizione nei confronti della magia appare spesso ambivalente, perché, da una parte, classifica il maleficio tra le scienze virtuose, dall'altra, ritiene indispensabile la conoscenza della magia per quel che riguarda la distinzione tra i miracoli di Allah e dei santi e le illusioni magiche[41].

A tentare la creazione di un'altro sistema fu il compilatore del *Picatrix*, noto come lo pseudo-Mağrītī[42]. Il sapere magico abbraccerebbe tre branche: 1) la conoscenza dei talismani, scoperta dai Sabei; 2) la conoscenza dei pianeti, merito soprattutto dei Greci; 3) la conoscenza delle evocazioni, in cui si distinsero soprattutto gli Indiani. A queste tradizioni sono attribuiti metodi distinti: il metodo degli Indiani consiste nella purificazione delle anime; le formule di scongiuro sono contenute nel metodo dei Nabatei; con il metodo dei Greci, invece, è possibile evocare pianeti e sfere, mentre con quello degli ebrei si possono evocare spiriti e *ğinnen*[43].

Ecco una definizione tratta dall'enciclopedia islamica *Taškōprüzāde*: «Si tratta di una scienza che ricerca da un punto di vista particolare le relazioni sferiche e le posizioni delle stelle e il loro nesso con la Terra, ovvero con il regno della Natura; così, sulla base di queste mescolanze, si manifestano strani effetti e segreti prodigiosi, le cui ragioni e le cui cause sono occulte»[44].

Abū Bakr Muhammad ar-Rāzī descrive come si può assoggettare uno spirito:

Una volta soddisfatte tutte le condizioni e pronunciati gli incantesimi, Dio fa il resto come un potente fuoco devastante, circondando demoni e spiriti, finché gli angoli del mondo non si richiudono intorno a loro, che non sanno più dove nascondersi e non hanno altra scelta che uscir fuori e rassegnarsi a fare ciò che viene loro ordinato. Non è tutto: in caso di buona condotta e morale irreprensibile, Dio invierà ai demoni degli angeli forti e potenti affinché li ispirino e persuadano a obbedire e a servire il Signore. Il fatto che demoni e spiriti obbediscano agli uomini non è qualcosa di inimmaginabile, né dal punto di vista della ragione né da quello della pratica accettata[45].

Anche la negromanzia era una delle tecniche divinatorie e delle evocazioni praticate.

Nella fase di preparazione, l'adepto bruciava speciali sostanze profumate, poi dirigeva personalmente la parola allo spirito da evocare e gli diceva quali fossero i suoi desideri.

La magia astrale si occupava dell'evocazione degli spiriti dei pianeti, basata sulla conoscenza delle loro proprietà e capacità. Il rituale di evocazione faceva riferimento ai colori e agli odori assegnati ai pianeti. L'adepto, vestito del colore del pianeta e profumato con le essenze corrispondenti, doveva osservare anche il momento adatto in cui questo poteva dispiegare il massimo grado di influenza. Con il metallo corrispondente al pianeta, egli fabbricava una croce cava che poi fissava su una copia del pianeta da evocare[46]. Le evocazioni degli spiriti dei pianeti erano possibili solo all'aperto e in luoghi pubblici. Il luogo, completamente purificato, doveva essere cosparso con l'erba assegnata allo spirito celeste, mentre la sostanza profumata corrispondente doveva fluire verso l'alto attraverso la croce cava[47].

La già citata arte dei talismani fu impiegata in parte anche in Europa. Questo processo era finalizzato a «combinare le forze celesti attive con le forze terrestri passive al momento propizio, perché si produca l'azione o l'influenza desiderata, con l'aiuto di vapori per rafforzare e attrarre lo spirito del talismano, allo scopo di creare insoliti fenomeni del mondo della generazione e del decadimento. Paragonata alla magia, questa scienza è più accessibile, perché ne sono noti sia i principi che le cause. Non vi è dubbio che essa sia utile, ma la si può dominare solo dopo molti sforzi»[48].

Il dominio di questa arte si basa su conoscenze precise della matematica e della fisica, ma anche sulla conoscenza delle costellazioni astrali, sulla legge dell'unione simpatetica e sulla scelta del tempo e del luogo adatti per la produzione, nonché dei materiali appropriati. I talismani sono fondamentalmente pietre, ma possono anche essere erbe, parti di animali e sostanze profumate. Il *Picatrix* elenca alcuni dei più importanti.

Nelle Scritture viene spesso citata una tecnica superiore rispetto ai

procedimenti di evocazione e all'arte dei talismani, ma questa *unio mystica*, perché di essa palesemente si tratta, manca di una guida pratica:

> Il mago non ha bisogno di aiuto alcuno, mentre coloro che lavorano con i talismani cercano l'aiuto degli spiriti delle stelle, dei segreti dei numeri, delle qualità specifiche delle cose e della posizione della sfera che esercita un'influenza sul mondo degli elementi, come affermano gli astrologhi. Pertanto i filosofi affermano che la magia è l'unione dello spirito con lo spirito, mentre il talismano è l'unione dello spirito con il corpo[49].

La *magia naturalis* si suddivide in due specie: la *smiyā'* (dal greco *semeia*), e la *nīrangāt* araba (enunciazione di potenti formule magiche). Entrambe definiscono in generale quelle arti di cui parleremo nel paragrafo *La magia come arte dell'inganno e dell'illusione* nel Capitolo 7.

La ricezione degli antichi scrittori risvegliò l'interesse dei dotti arabi per l'astrologia e l'alchimia, due rami del sapere che erano stati sviluppati dai Caldei e dai Persiani, che furono poi modificati dai Greci e infine tradotti e commentati in questa forma dai dotti arabi.

Autori come al-Kindī e Abū Maᶜšar tentarono di fare dell'astrologia e della magia delle scienze legittime. A partire dal XII secolo sono sempre più numerose le versioni latine degli scritti arabi (oltre 100). Uno dei primi traduttori, Adelardo di Bath[50] (1080-1155 ca.), tradusse testi magici e astrologici, la maggior parte dei quali sono disponibili nella versione medievale.

Certamente uno dei dotti arabi più famosi del suo tempo fu Abū Yūsuf Yaᶜqūb ibn Ishāq al-Kindī[51] († 850 ca.); egli tradusse in arabo le opere di Aristotele e di altri filosofi greci e si dedicò allo studio di tutti i campi del sapere a lui accessibili. I risultati delle sue ricerche presero la forma di scritti (gliene vengono attribuiti duecento). Un manoscritto intitolato *Gli errori di al-Kindī* testimonia il fatto che si occupò di magia, cui cercò[52] di dare fondamenti scientifici. Riteneva che l'immaginazione umana potesse inviare raggi sugli oggetti, che ne "trasformavano" la forma reale sulla base della lingua e del movimento. Il riferimento in questo caso è al potere della parola, quindi alle formule magiche, il cui effetto incrementerebbe quando gli astri assumono determinate posizioni. L'influenza sugli elementi avviene mediante determinate voci e parole che possono scatenare lampi, immagini e fenomeni di luce. Le parole non sono gli unici fattori a poter provocare tali fenomeni: possono farlo anche determinate figure, segni grafici, idoli e offerte di sacrificio. Ognuno di questi elementi invia raggi che producono i loro effetti a seconda della costellazione astrale dominante.

I segni grafici possono guarire gli uomini, o farli ammalare (in questo caso è evidente il nesso con la magia terapeutica).

Probabilmente i ripetuti tentativi di al-Kindī di assicurare il lettore di aver provato sulla propria pelle l'effetto descritto miravano solo a stimolarlo a intraprendere l'esperimento. La maggioranza dei suoi scritti tratta di astrologia (alcuni sono stati tradotti in latino da Gerardo da Cremona), mentre pare che egli disdegnasse l'alchimia.

Qustā ibn Lūqā al-Baᶜlabakkī[53], noto per la sua traduzione delle *Arti meccaniche* di Erone di Alessandria (vedi p. 151), scrisse un trattato sulle evocazioni e sugli amuleti. Si tratta di un saggio sull'effetto dell'immaginazione sullo spirito umano, ovvero, in termini moderni, sulla psicosomatica. Contrariamente ad al-Kindī, Qustā ibn Lūqā ricondusse l'effetto delle formule magiche al potere dell'immaginazione. Ritenne che processi simili si celassero, per esempio, dietro la temuta *impotentia ex malefico*, attestata nelle credenze superstiziose europee fino al XVIII secolo. Egli attribuì ad amuleti, legature (oggetti simili agli amuleti da appendere al collo) e a tutti gli altri oggetti magici effetti proporzionali all'immaginazione di questi stessi effetti.

Il poco più giovane Tābit ibn Qurrā (nato intorno all'836) fu seguace di una dottrina non islamica che comprendeva sia le dottrine egizie (Ermete[54] Thoth) che elementi gnostici neoplatonici. Al pari di al-Kindī, attribuì enorme significato all'influsso delle costellazioni astrologiche sulla magia. Il calcolo esatto della posizione delle stelle era di importanza decisiva per la magia legata alle statue. Come esempio della magia astrale araba valga la sua ricetta per scacciare gli scorpioni: per prima cosa occorre fare una copia di rame dello scorpione o con aggiunta di stagno, piombo, argento od oro. Bisogna attendere il momento in cui si entra nella costellazione dello scorpione come ascendente, poi si opera un'incisione raffigurante la costellazione astrologica sulla statua di metallo e la si sotterra in un posto dove non c'è nessuno scorpione. Durante la cerimonia di sepoltura si pronunciano infine queste parole: «Questa è la sua tomba e quella di tutta la sua specie, che tu non venga mai in questo posto!»[55].

I campi di applicazione della magia astrale non differiscono da quelli già menzionati: amore, morte, ricchezza, successo, e così via.

Avicenna[56] (il cui vero nome era Abū ᶜAlī al-Husain ibn ᶜAbdallāh ibn Sīnā, 980-1037) è considerato il filosofo, enciclopedista e medico persiano-arabo più importante, nonché colui che ha fatto conoscere in Oriente la filosofia greca. Pensatore molto razionale, si occupò dell'influenza dei pianeti e dell'effetto dei talismani nella grande opera *Il libro della guarigione* (*Kitāb aššifā'*).

Su ordine di re Alfonso, nel 1252 fu eseguita una traduzione della *Meta del saggio* (*Gāyat al-hakīm*), considerata dalle fonti arabe come il manuale di magia per eccellenza. Non vi è concordanza su chi ne sia

l'autore, per cui il libro è conosciuto universalmente come *Picatrix* dello pseudo-Maǧrītī[57]. La parodia araba *Picatrix* deriva dal nome del filosofo greco Ippocrate.

La base della magia ivi descritta è costituita dal principio aristotelico di identità o assimilazione (il simile genera il simile). Basandosi sulla dottrina neoplatonica, lo scritto afferma l'esistenza di un nesso tra i mondi terreno e divino, i cui intermediari sarebbero esseri demoniaci organizzati gerarchicamente. Quanto più questi esseri sono vicini alla sfera del divino, tanto più sono simili a dèi. La variante araba del neoplatonismo attribuisce personalità alle costellazioni astrologiche, che fungono da intermediari; per questa stessa ragione *Picatrix* è considerata l'opera principale della magia astrale. La forma di volta in volta assunta dall'emanazione divina determina anche il carattere dell'attività magica a essa assegnata. All'interno di questo modello interpretativo, la magia appare come un tentativo di influenzare il rapporto tra i mondi. Alle stelle spetta il compito di trasmettere al cosmo le forme celesti originarie. Il mago deve dunque considerare che la forma desiderata viene impressa al momento e al tempo giusto: se la divinità invia certe forze sulla terra attraverso le stelle, sarà suo compito afferrarle e contenerle in un luogo qualsiasi. Se questi enti spirituali assumono forma umana come demoni, vale la pena evocarli e metterli al proprio servizio. Se si vuole assoggettare ai propri desideri una stella dotata di volontà propria, allora la si dovrà adorare e offrirle sacrifici[58].

Pochi anni dopo fu scritta un'opera spesso paragonata al *Picatrix*: *Kitāb aš-šāmil min al-bahr al-kāmil fi d-daur al-ᶜāmil* di Abū l-Fadl Muhammad ibn Ahmad at-Tabasī, già menzionata in relazione a Gazālī. I temi trattati coincidono con quelli del *Picatrix*, con la differenza che in nessun luogo sono citati filosofi greci, ma dotti ebraici e islamici. Questo scritto, che appartiene in massima parte alla tradizione teurgica, contiene un interessante riferimento a una tecnica di coercizione del diavolo[59].

L'enigmatico *Libro della palma*, scritto in ebraico, rappresenta la tradizione magica salomonica. Il fondatore avrebbe inventato una magia chiamata "palma" che consisteva nella creazione di un uccello divinatore fatto di pezzi di palma[60].

Come nel Medioevo europeo, anche presso gli Arabi si può osservare la tendenza ad attribuire molti scritti ai filosofi greci. Opere dal contenuto magico furono attribuite sia ad Aristotele che a Platone e ad Apollonio di Tiana, considerato dai filosofi arabi il divulgatore delle dottrine di Ermete[61]. Il libro attribuito al greco Kinas tratta l'arte dell'inganno o dell'illusione, *nīranǧāt*, ed è citato anche nel *Picatrix*, sebbene venga ivi

attribuito a un autore indiano vissuto al tempo di Adriano. Lo scritto fornisce tra le altre cose numerose ricette per la produzione di statuette magiche. Ullmann identifica l'autore con Chymes, Kīnās in arabo, un'autorità citata spesso nel campo della magia[62].

Infine è degno di essere citato un ultimo scritto, che si presenta come la guida didattica di Aristotele al giovane Alessandro[63]. Il *Kitāb al-Istamāhīs* tratta tra l'altro la produzione di talismani, l'arte dell'illusione, fondata dal già citato Kīnās. Un altro libro attribuito alla sfera di influenza di Aristotele e Alessandro è *Il tesoro di Alessandro* (*Kitāb ad-dahīra al-iskandarīya*), la cui creazione è avvolta nel mito. Intorno all'838, durante l'assedio della fortezza di Ammūriya, il califfo al-Muᶜtasim bi-llāh sognò che sotto le mura di un convento si trovava uno scritto di Aristotele. In effetti, dopo la distruzione del muro, apparve un libro d'oro scritto in greco; il libro era passato da Ermete (con la mediazione di Bālinās[64]) ad Aristotele ed infine era stato donato ad Alessandro. Nel libro si parla della produzione di talismani, della creazione di sigilli, delle qualità magiche delle pietre e delle forze occulte della natura.

Note

[1] Vedi in particolar modo Hans-Peter Kursawa, *Antichristsage, Weltende und jüngstes Gericht in mittelalterlicher deutschen Dichtung*, dissertazione, Köln 1976, pp. 91 sg.

[2] Hans Folz (1435-1513 ca.), duca di Borgogna 1486/1493. Folz possedeva una straordinaria conoscenza degli usi e dei culti ebraici. Vedi a questo proposito Johannes Janota, *Folz Hans*, in *VL*, vol. 2, Berlin 1980, col. 780.

[3] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939.

[4] Di seguito proponiamo una piccola selezione della letteratura più recente sulla magia ebraica: Eric Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, in «Journal for the Study of the New Testament», supplement series; 231, Sheffield 2002; Immanuel Etkes, *Ba'al Hashem: the Besht; Magic, Mysticism, Leadership*, Jerusalem 2000; Ann Jeffers, *Magic and Diviniation in Ancient Palestine and Syria*, in «Studies in the History and Culture of the Ancient Near East», 8, Leiden 1996; Rebecca Lesses Macy, *Ritual Practises to Gain Power. Adjurations in the Hekhalot Literature. Jewish Amulets, and Greek Revelatory Adjurations*, Cambridge/Massachusetts, dissertazione della Harvard University 1995; Dov Schwartz, *Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Ramat Gan 1999; Daniel Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994; Raphael Werblowsky – J. Zwi – Gary Smith (a cura di), *Magie, Mystik, Messianismus. Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und Christentums*, Hildesheim 1997; Harold Remus, *Magic, Method, Madness*, Leiden 1999.

[5] Vale sempre la pena di leggere il saggio di Will-Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Berlin 1056, p. 59.

[6] Ronnie Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven 1988.

[7] S. Krauss, *Geschichte der jüdischen Ärzte*, Wien 1930, p. 43 sg.

[8] Vedi Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

[9] Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Torino, Einaudi, 2000.

[10] Adolf Wuttke, *Der deutsche Aberglaube der Gegenwart*, Berlin 1900, p. 140.

[11] Isaac Levi, *Le Juif Sorcier*, in «Revue des Études Juives», XXII, 1891, p. 232 sg.

[12] J. E. Scherer, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den österreichischen Ländern*, Leipzig 1901, p. 435, cit. in Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 272, nota 14.

[13] Guglielmo di Norwich (1144), Harold di Gloucester (1168), Guglielmo di Parigi (1177), Roberto di Bury St Edmunds (1181). Simon Abteles, sepolto nella chiesa di Teyn a Praga, sarebbe stato assassinato il 21 febbraio 1694 da Lazzaro e Levi Kurtzhandel. Vedi Montague Summers, *The History of Witchcraft*, London 1926, p. 162.

[14] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 8.

[15] Sull'estasi mistica e il *dybbuk*, vedi David Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, Grand Rapids, 1983; Frederich H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, in «Journal for the Study of the Old Testament», supplement series, 142, Sheffield 1994; W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlischen Propheten*, München 1920.

[16] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 274, nota 2.

[17] Un motivo particolarmente apprezzato nelle successive leggende sulle streghe. Normalmente però avviene il contrario: il sale è considerato un antidoto contro la magia e le influenze demoniache. Se una maga ha attaccato qualcuno, questi sarà in grado di ucciderla esigendo sale e pane nella casa della maga. Sul sale come difesa contro i malefici in generale, vedi Olbrich, in *HdA*, coll. 897-916.

[18] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 14, nota 3.

[19] Mosè-Deuteronomio 18, 10-12.

[20] Sulla figura di Lilith, vedi i recenti studi di Kocku von Stuckrad, *Lilith. Im Licht des schwarzen Mondes zur Kraft der Göttin*, Braunschweig 1997, e *Constructing Feminity: the Lilith Case*, in *LAUD Paper Essen Linguistic Agency Series A*, 1999.

[21] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 18.

[22] Ziyuni, cit. in Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 18.

[23] Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 109.

[24] Ivi, p. 100 sg.

[25] Ivi, p. 116.

[26] Vedi Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898, p. 129, sul significato dei nomi ebraici nei papiri magici egiziani e greci e nella letteratura magica successiva, fino ai giorni nostri.

[27] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 129.

[28] Ivi, p. 121.

[29] Moses Gaster, *The Sword of Moses*, London 1896, p. 68.

[30] Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 133.

[31] San Crisostomo accusò gli ebrei di fare proselitismo grazie all'aiuto dei loro amuleti; si trattava insomma di una specie di patto.

[32] Abraham von Worms, *Das Buch der wahren Praxis der göttlichen Magie*, a cura di Jürg von Ins, München 1988, p. 13.

[33] Yona Cohen, *The Story of Tabbi Yosef Della Reina* – Thematological Study, tesi di laurea, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1993.

[34] Nella sura XXI, 3, Maometto appare come mago e la magia è la sua missione; nella sura XXXVIII, 3, appare addirittura come un mago bugiardo. Vedi B. Macdonald, *Sīhr*, in *EI*², vol. 4, Leiden 1934, p. 440. Queste leggende giunsero evidentemente anche ai "biografi" europei (che conoscevano la lingua e la scrittura araba) del profeta, come per esempio Guibert de Nogent e Hugh de Fleury, poiché questi in un passo definisce Maometto *magus perfectissimus*. Vedi Norman Daniel, *The Arabs and the Medieval Europe*, London 1979, p. 235 sg.

[35] Vedi B. Macdonald, *Sīhr*, cit., p. 439 e T. Fahd, in *EI*², vol. 9, coll. 590-93.

[36] Nonostante abbia fatto il possibile, non sono riuscita a procurarmi né la dissertazione di Anatoly Kovalenko, *Les concepts de magie (Sihr) et de sciences occultes ('ilm al gayb) en Islam* («Etudes Arabo-Islamiques», 2), Strasbourg 1979, né il suo lavoro successivo, *Magie et Islam*, Genf 1981.

[37] Vedi Fahd Toufic, *La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966.

[38] Egli cita il maestro persiano Ǧamšīd, che avrebbe fondato la magia come scienza e che nella letteratura viene spesso scambiato con Salomone perché fu in grado di dominare gli spiriti. B. Macdonald, *Sīhr*, cit., p. 442.

[39] B. Macdonald, *Sīhr*, cit., p. 443.

[40] † 1111. Vedi Walt Montgomery, *Al-Gazālī*, in *EI*², vol. 2, pp. 1060-66.

[41] Un tema che è stato molto dibattuto sia nell'antichità che nel Medioevo.

[42] Vedi nota 57.

[43] *Ibid.*

[44] Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, Leiden 1972.

[45] G. Flügel (a cura di), *Kashf al-Zunun an asami al kutub wa-al funun* («Lexikon bibliograficum et enczclopaedium a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Hajī Khalīfa celebrato compositum»), 7 voll., London 1835-1858, vol. 4, pp. 205-207; cit. in T. Fahd, in *EI*², cit., p. 105.

[46] Questo rituale era utilizzato anche nella magia delle statue. Se ci si voleva impadronire di qualcuno, si costruiva una statuetta a questi rassomigliante, vi si incidevano i segni astrologici della persona e infine, al momento giusto, si fissava sulla statuetta la croce di metallo descritta. Vedi *Picatrix, Das Ziel des Weisen des Pseudo-Maǧrītī*, a cura di H. Plessner – M. Ritter, London 1962 (trad.

it. *Picatrix. Ghayat al-hakim, «Il fine del saggio» dello pseudo Maslama al-Negriti*, Milano, Mimesis, 1999).

[47] *Ibid.*

[48] *Hajī Khalīfa Kashf al-Zunun*, cit. in T. Fahd, in *EI²*, cit., p. 107.

[49] Ibn Khaldūn: *Al muqaddimah*, a cura di M. Quatremère, Paris 1858; *Muqqaddimah, an Introduction to History*, a cura di Franz Rosenthal, 3 voll., Princeton 1967, p. 166.

[50] Charles Burnett, *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early 12th Century*, London, Warburg Institute, 1987, pp. 133-46.

[51] J. Jolivet, *Al-kīndī*, in *EI²*, vol. 5, Leiden 1986, pp. 124-26.

[52] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-58, vol. I, p. 64 sg.

[53] D. Hill, *Kustā ben Lukā*, in *EI²*, vol. 5, Paris 1986, p. 533.

[54] Ermete Trismegisto, identificato con Henoch o Idris, fu considerato dalla letteratura araba il dio della magia, dell'alchimia, della negromanzia e dell'astrologia, un'importanza che sicuramente è dovuta alla ricezione degli antichi. È considerato inventore di tutte le arti e di tutte le scienze, della dottrina dei veleni e avrebbe fondato anche la sartoria, la soffiatura del vetro e altre professioni artigianali. Vedi Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, cit., p. 373.

[55] Lynn Thorndike, *Traditional Medical Tracts Concerning Engraved Astrological Images*, in *Mélanges Auguste Pfelzer*, Löwen 1947, pp. 217-73.

[56] Vedi A. M. Goichon, *Ibn Sīnā*, in *EI²*, vol. III, Leiden 1971, coll. 965-972.

[57] Fu attribuito al matematico spagnolo Abū l-kāsim Maslama bin Ahmad Maʿrīī, ma ciò non può essere vero in quanto questi morì tra il 1005 e il 1008, mentre il *Picatrix* fu scritto solo intorno al 1051.

[58] Helmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in F. Saxl (a cura di), *Vorträge der Bibliothek Warburg 1921-1922*, Leipzig/Berlin 1923, p. 105.

[59] Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, cit., p. 386.

[60] Ivi, p. 387, testo a cura di Gerschom Scholem, Jerusalem 1926.

[61] Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, cit., pp. 364, 365, 366, 403, 404.

[62] Ivi, p. 37.

[63] Sebbene sia menzionato da diversi scrittori arabi, si può affermare con certezza che non si tratta di uno scritto di Aristotele. Vedi *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, cit., p. 375.

[64] Bālinās sarebbe l'autore di una serie di scritti dal contenuto magico e alchemico. Vedi Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, cit., pp. 171, 405, 419. A lui vengono per esempio attribuiti automi e talismani per tenere lontani gli insetti. Ullmann ipotizza che questo nome sia una parodia di Apollonio. Ivi, p. 379.

6.
L'Europa pagana

I popoli nordici

Testimonianze letterarie fondamentali ci informano delle pratiche magiche degli antichi popoli nordici. A questo proposito è da rilevare che la vera tradizione popolare, come vedremo chiaramente nella letteratura cortese medievale, si mescola con la fantasia poetica.

A influenzare le idee superstiziose dell'Europa medievale non furono solo l'area greco-romana, bensì anche le tradizioni germanica e celtica. Tuttavia spesso appare difficile estrapolare un'idea di magia autenticamente germanica o celtica, perché siamo in presenza di testimonianze ottenute perlopiù mediante la registrazione scritta, distorta e interpretata in senso cristiano, di fonti molto più antiche.

La fede cristiana si era imposta nell'Europa settentrionale grazie all'attività dei primi missionari. Naturalmente, la cristianizzazione non avvenne nel giro di una generazione, ma vi furono diverse ondate di evangelizzazione: nei secoli VI e VII fu la volta di Gaeli, Angli e Sassoni grazie agli sforzi dei missionari irlandesi; le popolazioni germaniche continentali furono invece convertite nell'VIII secolo dai missionari delle isole britanniche; per ultimi furono convertiti alla fede cristiana gli Slavi e le popolazioni scandinave (l'Islanda nel X secolo). Questi dati non possono che essere approssimativi, perché una tribù era definita cristiana solo quando uno dei suoi sovrani si faceva battezzare, cosa che certamente non coincideva con l'effettiva (e contemporanea) evangelizzazione dei suoi sudditi.

Di certo l'influenza cristiana si fece sentire già prima attraverso i commercianti cristiani, per non parlare dei sacerdoti al seguito delle spose cristiane dei sovrani pagani.

Si può quindi ipotizzare che i sovrani, da poco battezzati, si affrettassero con zelo a convertire alla fede cristiana tutti i pagani, ciò che comportò la distruzione di luoghi di culto, monumenti e tradizioni letterarie (l'espulsione dei bardi e dei cantori epici). I sacerdoti pagani dovettero cedere il passo ai monaci e ai sacerdoti cristiani. La generale ristrutturazio-

ne esterna comportò una graduale trasformazione anche nel campo spirituale.

È noto come molti elementi religiosi pagani quali idoli, feste religiose e riti riapparvero sotto vesti cristiane. Jakob Grimm studiò questo fenomeno nella sua *Mitologia tedesca* e gli studi critici che analizzano il problema dal punto di vista della scienza della religione e da quello sociale e culturale sono sempre più numerosi.

La politica di Gregorio Magno fu molto accorta, perché impose ai suoi missionari di non distruggere i templi pagani, ma di consacrarli come chiese cristiane. Qualcosa di simile accadde con le feste pagane, il cui posto fu preso dalle grandi festività cristiane. Senza esitazione, contenuti assolutamente estranei al cristianesimo trovarono rifugio nei nuovi edifici religiosi sotto forma di pratiche magiche in apparenza cristiane. Grazie a questa circostanza fortunata, ci sono pervenute molte formule magiche germaniche, raccolte e trascritte dai missionari durante i loro viaggi. La popolarità delle formule fece apparire la loro distruzione o il loro divieto come una tattica non opportuna, pertanto esse vennero mutate in preghiere e benedizioni secondo i modelli cristiani. Il nome di un dio tedesco o irlandese antico fu sostituito dal nome di Cristo o da quello di un santo.

Il sacrificio germanico di Odino, che lo stesso dio portò a termine appeso a un albero per ottenere le rune magiche, ricorda la morte di Cristo sulla croce. Non è da respingere l'ipotesi secondo cui questa "somiglianza" di Odino, dio impiccato, con Cristo abbia facilitato ai Germani il passaggio al cristianesimo[1].

Il *pendant* irlandese, il mitico "impiccato" o "il nudo impiccato" o l'"impiccato spogliato" si chiama *Crochaire Tarnochtaithe*, come Cristo. «Gli adoratori degli dèi si vendicarono chiamando *Crochaire Tarnochtaithe* la sacra figura della crocifissione, un nome ancora presente nelle leggende raccontate dai buoni cristiani, che sono beatamente ignoranti del suo vero significato»[2].

Ma torniamo a Odino e lasciamo parlare il famoso passo dell'Edda, *Canto delle rune di Odino*:

> Io so, che rimasi appeso / all'albero ventoso / per nove giorni e notti / dalla lancia trafitto / e offrii a Odino / me stesso a me stesso / su quell'albero / di cui nessuno conosce/da quale radice s'innalzi.
>
> Non mi diedero / da bere né da mangiare / mi volsi verso il basso / raccolsi i bastoni / li raccolsi gridando / infine caddi.
>
> Devi apprendere i bastoni / bastoni opportuni / bastoni robusti / da utilizzare per la magia dei segni[3].

Le rune, *galdr* in norreno, sono tra gli strumenti che Odino ha trovato o inventato. Nell'*Hávamál* si legge:

Troverai le rune, bastoni opportuni / pieni di forza, capaci di guarire / colorati dal principe dei cantori / creati da dèi potenti[4].

Nel *Sidrdrifumál* sono spiegati l'uso e gli effetti delle rune. Ecco i più importanti:

Impara le rune della vittoria, e l'otterrai / incidile sull'elsa della spada / lungo le vene / e sulla larga schiena / invocando due volte Tyr.
Impara le rune della birra / affinché un'altra donna / non tradisca la tua fiducia / Incidile su un corno / e sul dorso delle mani / e sul chiodo traccia "Naud".
Benedici una coppa / e metti dell'aglio nella bevanda / per proteggerti dai malvagi / quindi sarò certo / che il male non sarà mescolato al tuo idromele.
Utilizza le rune del parto / se vuoi aiutare la partoriente / a far nascere il proprio figlio [...].
Impara le rune del ramo / se vuoi essere un medico / e riconoscere le malattie! [...].
Impara le rune del discorso, affinché nessuno si vendichi di te / e ti ferisca.
Impara le rune del pensiero / perché nessuna possa superarti in intelligenza.

Evidentemente non vi era situazione in cui le rune[5] non potessero risultare utili. Probabilmente erano ancora utilizzate al tempo della nascita delle saghe, tuttavia le fonti non dicono molto sul loro uso. Sono spesso menzionati solo il loro cattivo uso e le sue conseguenze[6]. Alla base di questa circostanza c'è sicuramente il fatto che al tempo erano in pochi a saper scrivere, pertanto era attribuita una capacità misteriosa a coloro che erano anche solo in grado di inciderle. Le rune erano perlopiù utilizzate per le formule magiche che, come le rune, erano fatte risalire a Odino[7].

Già nell'antichità, alcuni passi della letteratura magica indicavano come certe attività fossero obbligatorie prima dell'inizio di un rito magico: purificazione, alimentazione e astinenza.

Odino digiunò[8] e si espose alla violenza degli elementi. Se qualcuno digiunava, la domenica poteva sorgere il sospetto che stesse tramando qualcosa di malvagio. Sono piuttosto rare le testimonianze di digiuno magico nella letteratura norrena. Il digiuno come rito di purificazione dalla vita terrena era un'esigenza[9] soprattutto per i monaci irlandesi e rimane tuttora un elemento essenziale negli esercizi di fede cattolica.

Come è stato dimostrato, il digiuno era utilizzato come presupposto del rito magico nella magia dei popoli cacciatori. Plinio, per esempio, nella sua *Storia naturale* (24, 11. 62) afferma che le tribù celtiche raccoglievano certe erbe magiche e che erano in grado di trovarle solo dopo un periodo di digiuno. In Scandinavia il digiuno era utilizzato per difendersi dalla magia della tempesta. Per accrescere ancora di più la violenza della potenza magica, ci si esponeva (seguendo l'esempio di Odino) alla violenza degli elementi naturali.

Nella sua storia dei re danesi (*Gesta Danorum*, VI c 196), Saxo Grammaticus parla di Starkadr che prese il posto dell'amico Helgi nella lotta contro nove guerrieri. Per prepararsi si recò su una collina dove fece cadere su di sé la neve e il vento e si tolse persino la cappa. Nel frattempo, i guerrieri avevano scalato l'altra parte della collina e, trovato riparo dal temporale in una grotta, avevano addirittura acceso un fuoco. Uno di loro diresse lo sguardo verso l'eroe, ma vide soltanto un vecchio ricoperto di neve fino alle spalle. Fu allora che Starkadr si risvegliò da uno stato di trance e li uccise tutti[10].

Nel *Canto di Grimnir*[11], un Odino travestito chiese ospitalità al re Geirröd. Questi lo fece sedere tra due fuochi, perché lo ritenne un mago malefico (tutti i cani tremavano dinanzi a lui). Odino resistette in quella posizione otto giorni e otto notti senza toccare cibo. Solo il figlio decenne del re gli offrì qualcosa, rimproverando il padre di far soffrire uno straniero innocente. Grazie al digiuno e alla prova del fuoco, Odino riuscì a recuperare e a incrementare i suoi poteri magici; quindi uccise il re, duro di cuore, e pose il figlio al suo posto.

Un'altra capacità, posseduta anche da Odino, disponibile dopo l'attivazione dei poteri magici, è il dono di trasformare gli uomini in animali. «Quando Odino voleva cambiare di forma, il suo corpo permaneva disteso come se fosse addormentato o morto, mentre egli diveniva un uccello o un animale selvatico, un pesce o un serpente. In un attimo, poteva raggiungere Paesi lontani»[12].

Questo passo è stato interpretato da più studiosi come un viaggio dell'anima dalla forte connotazione sciamanica[13].

I fenomeni paralleli dello sciamanismo eurasiatico e artico sono stati riscontrati soprattutto nei maghi finlandesi e lapponi. «Perciò risulta chiaro dall'esame di queste fonti che i Lapponi erano particolarmente versati nella magia e che gli abitanti del Nord ricorrevano spesso alle loro arti. Pertanto si può ipotizzare che la magia lappone esercitasse la propria influenza anche sull'arte nordica della magia. Non è pensabile che l'aspetto più peculiare dell'attività magica lappone, lo sciamanismo, non abbia colpito profondamente gli abitanti del Nord; piuttosto, si può affermare che esso apparve loro come la più alta e potente delle arti magiche e, poiché tra i nordici c'era un gran numero di simpatizzanti che di persone che praticavano la magia, è naturale che lo sciamanismo filtrò facilmente tra di loro»[14].

Secondo la tradizione norrena, essi avevano il dono di trasformarsi in animali, come testimoniano la *Fornalder Saga*, la *Hrolfsaga Kraka*, la *Heimskringla* e la *Egilsaga*[15]. I maghi potevano trasformare anche gli uomini in lupi o in orsi; inoltre erano temuti per il loro malocchio ed

Fig. 9. *Mago anglosassone con un demone. Da un manoscritto degli inizi dell'XI secolo.*

erano in grado di provocare tempeste. Potevano rendere le armi innocue o invincibili, prevedere il futuro e muoversi in uno stato di trance. A partire dall'inizio del XII secolo, l'antico diritto canonico norvegese proibì ai fedeli di utilizzare i Lapponi come indovini.

> Nessuno dovrà credere ai Lapponi, agli esperti di magia, agli oggetti magici o a qualsiasi cosa che può divenire oggetto d'idolatria, sia essa una radice o qualsiasi altra cosa riconducibile agli usi pagani, né potrà cercare di recuperare la salute attraverso questi mezzi. Quando un uomo si trasferisce dai Lapponi, allora è da considerare un fuorilegge[16].

La Chiesa condannò non solo l'idolatria, ma anche la guarigione magica. (La credenza nell'arte magica dei Lapponi è ancor oggi presente in Scandinavia).

La magia della battaglia, che appare ripetutamente nelle saghe, offre un'indicazione sulla funzione del mago nel contesto sociale dell'epoca. Ciò non dovrebbe sorprendere, perché le saghe abbondano di descrizioni di battaglie e lotte. Il malocchio, di cui abbiamo già parlato, e lo sguardo fisso di un guerriero potevano rendere innocue le armi.

Nella saga di *Gunnlaug*[17] è estremamente importante conoscere in anticipo l'esito delle battaglie. I maghi toccavano i guerrieri prima della battaglia nei punti deboli e potevano respingere la minaccia di una ferita con un amuleto[18]. A quest'ambito appartiene il cosiddetto "fissare", uno stato temporaneo di invulnerabilità di cui i maghi erano esperti[19].

Un fenomeno relativamente ricorrente nella saga è la gara di magia. I maghi o le maghe si confrontano nell'uso delle loro arti magiche, finché gli uni o le altre soccombono, come avviene nella lotta tra sciamani[20]. Nella saga di *Föstroedra*[21], Thordis lotta contro la sua rivale Grima (nel sogno), mentre il suo corpo giace dormiente.

Un'altra indicazione della presenza di elementi sciamanici è l'idea di uno spirito protettore dalla forma animale. I maghi lo evocavano mediante formule magiche e lo inviavano in luoghi lontani perché si occupasse di faccende in sospeso. Era inoltre possibile far lottare il proprio spirito protettore con quello di altri maghi.

Esistono testimonianze di una sorta d'insegnamento della magia. Nel Landnámabók si dice che la figlia del re, Gunhild, avrebbe dovuto apprendere le arti magiche da Gierrid[22].

Il *Seid*[23] era considerato la più potente delle arti magiche. Tuttavia sono noti soltanto gli strumenti necessari, e non il modo in cui era eseguita questa magia, praticata quasi esclusivamente da donne. La magia era evitata dagli uomini perché si diceva provocasse una "orribile debolezza". Le donne che praticavano il *seid* possedevano una bacchetta e un'indispensabile piattaforma sulla quale, in trance, portavano a termine le loro attività magiche. Sembra che la preparazione alla magia avvenisse la sera e durasse tutta la notte; le donne sarebbero salite sulla piattaforma solo il giorno dopo. La maga, narra la saga di *Fritjof*, immersa in un sonno simile al trance, vedeva la propria anima uscire dal corpo sotto forma di un animale.

Si vedono due maghe che giacciono in trance sul loro *seidjallr*, mentre contemporaneamente inseguono la nave dell'eroe sul dorso di una balena. Quando questi rompe loro il collo, anche i corpi delle donne cadono dalla piattaforma con il collo rotto[24].

Le indovine norvegesi, le *völva*, praticavano una forma speciale di *seid*. L'attività della *völva* Thorbjörg, come descritto nella saga di *Thorfin Karlsämnes*, richiede una speciale formula magica, senza la quale l'incantesimo non sarà efficace. Le stesse *völva* non conoscono la formula, ma sarà una cristiana (!) presente alla corte a rivelargliela. Infine Thorbjörg, giacente sulla piattaforma e circondata da altre maghe, potrà eseguire l'incantesimo[25].

Un ruolo da non sottovalutare è ricoperto dalle formule magiche e dai loro molteplici effetti. È orribile la scena della saga di *Laxdala*[26] in cui

un'intera famiglia di maghi appare di fronte alla casa del loro avversario e tutti i componenti della famiglia iniziano a cantare. Gli abitanti della casa si addormentano a causa di quel canto magico e solo la vera vittima, un ragazzo di dodici anni, resta sveglio, lascia la casa e cade al suolo morto.

In fin dei conti possiamo affermare che la rappresentazione letteraria della magia dei popoli nordici, che risale a fonti mitologiche germaniche come le saghe islandesi e norvegesi, presenta un alto grado di similitudine con lo sciamanismo eurasiatico e artico (mi riferisco principalmente ai maghi lapponi, protagonisti in gran misura della letteratura delle saghe). Le saghe, tramandate oralmente per generazioni, mostrano però un mondo che è sicuramente diverso da quello del tempo in cui furono trascritte. Vi sono comunque sufficienti indicazioni che consentono di risalire alla pratica magica pagana originaria. Sembra che il politeismo e la magia avessero poco in comune. Nonostante i nomi di alcuni dèi appaiano nelle formule magiche, la magia nordica non può essere definita una magia teurgica come quelle ebrea, araba e neoplatonica. Gli storiografi cristiani, equiparando la magia all'idolatria (o al culto dei demoni), interpretano la magia nordica come una pratica di coercizione delle divinità, ciò che non aveva niente a che vedere con la pratica reale.

La magia dei Celti

Plinio aveva un'altissima considerazione della magia della Britannia celtica, tanto da ritenere i druidi celtici superiori ai *magi* persiani[27]. Anche altri storiografi dell'antichità furono colpiti dal sapere occulto dei Celti quasi come dall'esoterismo caldeo, egizio e persiano: Diodoro Siculo, Ippolito, Clemente Alessandrino, tra gli altri, affermarono che Pitagora acquisì le sue dottrine dai sacerdoti galli.

Il termine gaelico per "magia", *bricht*, è sinonimo di formula magica ed è simile all'islandese *bragr* = arte poetica, rima magica. L'atto magico si chiama *druidheachd*. Questo termine definisce soprattutto la magia della tempesta, già utilizzata durante l'invasione dell'Irlanda dalla mitica razza dei Tuatha dé Danaan, i figli della dea Danu. Con l'aiuto di una densa nebbia, della tempesta e di una pioggia di sangue cercarono di respingere gli abitanti originari dell'isola, i Fir-Bolg. Ma anche questi erano esperti nelle arti magiche e poterono arrestare i fenomeni meteorologici che i Tuatha dé Danaan avevano provocato con la loro magia.

La magia della tempesta come deterrente non fu utilizzata solo contro l'invasione di nemici o di re ostili nella propria patria, ma anche contro i missionari cristiani, che erano costretti a fuggire a causa di massicce slavine o tenebre impenetrabili e improvvise[28].

I druidi possedevano inoltre i due doni della metamorfosi: potevano trasformare se stessi e gli altri uomini. Nell'antico testo irlandese *Rennes Dindsenchas*[29], il corrispettivo irlandese di Circe, Dalb la Rude, trasforma tre uomini e le loro mogli in maiali. I figli di Lir, nell'omonimo racconto del *Mabinogion*[30], sono trasformati in cigni dalla matrigna Aoife. Il motivo di questo tema ricorrente della narrativa mondiale è la sanzione di un reato (la violazione di un tabù) o l'atto arbitrario di un mago o di una maga invidiosi e offesi. Nella storia di Pwyll[31], il protagonista assume l'aspetto di Arawn, il re degli Inferi, e viceversa. Da un canto del bardo gallese Taliesin si deduce che anch'egli possedeva il dono della metamorfosi. In trasformazioni successive, poteva assumere la forma di un avvoltoio, di un'aquila o di una bella pianta. Gli intrighi della moglie infedele sono alla base delle metamorfosi di Balor, il ciclope, trasformato innanzitutto in un cavallo da mulino. Stanco del duro lavoro, lo sfortunato fugge nei boschi, dove la moglie assetata di vendetta lo trova e lo trasforma in lupo. Sotto tali sembianze, Balor uccide il bestiame della moglie, la quale infine vuole sbarazzarsi del marito. Il suocero prova compassione per l'uomo, ma la moglie malvagia afferma che Balor ha ucciso anche uno dei suoi figli. A quel punto il re lo colpisce con la bacchetta magica ed egli riacquista sembianze umane[32].

La moglie ingannatrice riveste spesso il ruolo d'ispiratrice dell'atto magico, così come accade nella storia del mago Gerald Fitzgerald, un duca irlandese convinto dalla consorte a mostrarle le sue metamorfosi, ciò che infine lo uccide[33].

Nel XII secolo l'ecclesiastico Giraldus Cambrensis scrisse di uomini trasformati in animali riconoscibili per il loro comportamento umano. Nell'esempio da questi citato, un uomo trasformato per incantesimo in un lupo dalla voce umana invoca aiuto per la sua sposa ferita. La lupa chiede al sacerdote che le dia la comunione; il prete dapprima gliela nega, in quanto la lupa è un animale, finché essa non solleva un po' il pelo ed egli riesce a intravedere il corpo umano[34].

Un giorno la dea Ceridwen colse sul fatto il suo servo Gwion mentre questi rubava un paio di gocce dal recipiente che conteneva la bevanda dell'arte poetica. Immediatamente egli acquisì la conoscenza di tutto lo scibile, cosa che la dea non approvò. Ella pertanto lo inseguì e l'uomo assunse una serie di forme. Infine la dea riuscì a uccidere il servo trasformatosi in gallina e lo divorò. Dopo averlo trangugiato, la dea rimase in cinta e successivamente partorì il poeta veggente Taliesin.

Il racconto di metamorfosi più peculiare dei *Mabinogion* è quello contenuto nella storia di Math, figlio di Mathonwy[35]. Math, in realtà una figura divina, nel racconto è il principe di Gwynedd. I nipoti Gwydion e Gilvaethwy stuprano la sua serva. Per punirli ella li trasforma in un cervo e in una cerva, in un maiale e in una scrofa e in un lupo e in una lupa. Essi accoppiandosi danno ogni volta alla luce dei ragazzi.

L'arte dell'illusione, *sian* in gaelico, apparteneva al repertorio dei maghi. Questi mostravano castelli meravigliosi, pieni di cibi squisiti e pregiati e di bevande a disposizione dei viandanti, i quali godevano di ciò che era loro offerto, per poi risvegliarsi il giorno successivo in un'orribile rovina piena di polvere. Con amore per i dettagli, gli antichi racconti irlandesi dipingono i materiali semplici che possono produrre quest'illusione fantastica. Molte varianti forniscono una spiegazione psicologizzante di questo fenomeno, alludendo a idee che oggi definiremmo "ipnosi di massa".

A volte si parla anche di accademie o seminari di magia druidica, per esempio negli *Annali dei quattro maestri* e in particolare in un passo chiamato "la città dei saggi"[36]. Altri passi parlano dei raduni dei druidi in determinati periodi, raduni in cui essi approfondivano le loro conoscenze (quindi una sorta di simposi?). I luoghi di questi raduni ricevettero in seguito una "sovrastruttura" cristiana, divenendo chiostri ed edifici religiosi, fenomeno simile a quello che interessò i luoghi di culto del continente.

Oltre ai maghi di origine druidica era noto anche un altro tipo di maghi, come Calatin[37], personaggio di una saga, capostipite di 27 mostri e del clan omonimo. Questa stirpe pensò di unirsi con altri mostri; possedevano molti poteri magici, tra i quali la conoscenza dei veleni. Calatin cadde per mano dell'eroe Cú Chulainn, ciò che irritò tanto la sua nemica, la regina Mebd, che questa inviò a Babilonia le figlie di Calatin perché vi apprendessero le arti magiche. Quando tornarono, la regina fece in modo che le donne dimostrassero al suo nemico acerrimo Cú Chulainn le arti che avevano appreso. Le maghe cercarono di annientarlo con ogni tipo di apparizioni magiche e illusioni, ma non vi riuscirono. Una delle donne assunse le sembianze dell'amata dell'eroe, ciò che produsse una serie di eventi che culminarono nella morte di Cú Chulainn[38].

Già abbiamo parlato di Gwydion, il nipote di Math, principe dei maghi. Math genera Llew Llaw Gyffes, che in seguito sarà adottato da Gwydion, durante un'ordalia di castità (facendo in modo che la principessa Arianhod passi sulla sua bacchetta magica[39]). Per Llew i maghi Math e Gwydion arrivano al punto di creare una donna con dei fiori, Blodeuwedd, il cui nome significa "volto di fiori". Questa tradisce il

suo ingenuo marito con Goronwy Pyr, che la induce a strappare al coniuge il segreto di come ucciderlo[40].

La guarigione magica era tra l'altro[41] associata al dio irlandese Diancecht, che aveva preparato una fonte piena di erbe magiche, in modo che tutti i guerrieri feriti potessero uscire da questa fonte sani e salvi dopo esservisi bagnati. Il famoso bacino della rinascita non riusciva a risuscitare i guerrieri morti, ma perlomeno li rendeva in grado di continuare a lottare[42].

Il druido Merlino, chiamato Merlino Ambrosio da Goffredo di Monmouth, supera i maghi di Vortiger quanto a capacità divinatoria, domina la magia della tempesta, possiede il dono della metamorfosi e conoscenze mediche e farmaceutiche[43].

I poteri magici non devono essere trattati indipendentemente dalla fede dei Celti nel regno delle fate, perché il sapere magico ne rappresenta l'origine. Gli uomini acquisiscono le arti magiche toccando le fate, che però trasmettono il sapere occulto solo ad alcuni eletti. La magia cristiana usa le proprie forze contro questa fede nelle fate. «I druidi d'Irlanda ci appaiono soprattutto come maghi e profeti. Predicono il futuro, interpretano il volere segreto delle fate e praticano gli auspici»[44]. Cesare, nella sua *Guerra gallica*[45], dice che gli aspiranti druidi dovevano studiare come novizi per venti anni. Nella *Echtra Condla*, o *Avventura di Condla*, una fata rivolge a un druido le seguenti parole: «Il druidismo non è amato perché ha fatto poco per onorare la Grande Spiaggia; quando sarà imposta la sua legge, disperderà gli incanti dei druidi che non lambiranno più le labbra di demoni neri e bugiardi»[46].

Uno dei personaggi più sfuggenti dell'epica irlandese è senz'altro Cú Roi. Le saghe che lo riguardano risalgono all'VIII secolo[47]. Egli possiede poteri straordinari: è praticamente invulnerabile, perché nasconde la propria anima al di fuori del suo corpo. Tradito dalla figlia di Conchobar Bláthíne, l'eroe Cú Chulainn può uccidere l'animale magico di Cú Roi, un salmone che appare solo ogni sette anni.

In un'altra storia[48], il mago viene alle mani con Cú Chulainn. Di fronte alla richiesta di questi di trovare il migliore eroe dell'Ulster, il mago compie un gesto drammatico al cospetto dell'eroe e della sua sposa: si fa tagliare la testa, se la mette sotto il braccio e scompare minacciando che avrebbe riservato la stessa sorte il giorno dopo all'eroe dell'Ulster. Di nuovo, Cú Chulainn è l'unico in grado di liberarsi da questa situazione complicata[49].

Cú Roi può assumere varie forme come Odino e il suo antagonista Cú Chulainn, che apprese questa arte dal druido Cathbad[50].

Simon Mago ricopre un ruolo ambiguo anche nella leggenda irlandese. Infatti impersona il druido consigliere di Mag Ruith e lo aiuta a co-

struire la ruota volante magica di cui si sarebbe servito per volare sul luogo dove fu seppellito Pietro[51].

Sebbene i santi irlandesi non potessero trasformarsi, essi erano però autentici taumaturghi che ingaggiavano vere e proprie competizioni con i loro "colleghi", i druidi. Si narra che san Patrizio sollevò in aria un druido per poi farlo cadere. In un altro racconto, il santo fa circondare la capanna di un druido con legna umida e la propria con rami secchi, quindi fa accendere un fuoco su entrambe: mentre Patrizio ne esce illeso, il druido è bruciato vivo[52].

Tra i metodi mantici utilizzati dai Celti, vale la pena citare il *taghairm*: il veggente entrava[53] nella pelle di un toro appena sventrato ed era scosso da alcuni uomini come un tronco d'albero; gli uomini a questo punto gli rivolgevano le domande.

Alla base di questo rito c'era l'idea che le fate, amiche del veggente, vedendolo in questo stato penoso, accorressero in suo aiuto rispondendo alle domande poste dagli uomini.

Gustav Meyrinck descrive un'altra variante del *taghairm* nel romanzo *L'angelo della finestra occidentale*. Si tratta della più crudele uccisione di gatti neri, arrostiti ancora vivi perché i loro lamenti attraggano altri gatti. Alla fine arriva il diavolo sotto forma di un grande gatto e chiede cosa si desideri da lui. In effetti non si tratta di una pratica mantica, bensì di un atto magico, una forma di coercizione del diavolo[54].

Non ci è pervenuta una letteratura celtica meramente magica, tuttavia vi sono indicazioni di pratiche magiche per esempio nel *Libro nero di Caermarthen*, della seconda metà del XII secolo. Il libro riporta un dialogo tra Merlino e Taliesin.

Il *Libro di Ballymore* (1391 ca.) di Salomone di Aroma e Manus Tometach contiene indicazioni circa l'esistenza della già citata scuola di druidi[55].

Il *Libro rosso di Appin*, andato perduto il secolo scorso, trattava presumibilmente soprattutto i metodi di guarigione, di cui facevano parte sia la magia che le benedizioni. Si dice che Michele Scoto abbia posseduto un esemplare di questo libro che deve aver avuto un potere occulto talmente forte che per proteggersi da esso si consigliava di portare un cerchio di ferro intorno alla testa[56].

Note

[1] Martin Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1921, p. 299 sg.

[2] John Ascott Macculloch, *Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh 1911, p. 21. Vedi lo studio fondamentale di Helmut Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung*, Wien 1997, e in particolare il capitolo *Druiden, Magier Seher*, p. 896 sg.

[3] *Edda. Racconti mitologici dal mondo del Nord*, Firenze, Tea, 2003.

[4] *Ibid.*

[5] Ralph W. Elliot, *Runes, Yews, Magic*, in «Speculum», n. 32, 1957, pp. 250-61; Charles Burnett, *Scandinavian Runes in a Latin Magical Treatise*, in «Speculum», 58, 1983, pp. 419-29.

[6] Le saghe di Thorstein Vikinksön ed Egil Skallegrimsön.

[7] *Havámál*, *Edda II*, n. 17.

[8] A. G. Van Hamel, *Odin hanging on a Tree*, in «Acta Philologica et Scandinavica», 7, 1932-33, pp. 260-88.

[9] La popolarità del digiuno raggiunse l'eccesso in Irlanda tanto che esso divenne legge; si poteva addirittura digiunare di fronte alla porta di casa di un debitore, finché questi non avesse pagato il proprio debito. Vedi A. G. Van Hamel, *Odin hanging on a Tree*, cit., p. 269 sg.

[10] Vedi anche la saga di Ketil; F. Hermann, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, vol. 2, trad. di Jantzen Hermann, Berlin 1900, p. 452.

[11] *Edda*, II.

[12] «Thule», XIV, 32.

[13] Vedi anche *Hrolfsaga Kraka* («Thule», XXI), Jena 1923, p. 301 sg.

[14] Dag Strömbäck, *Sejd*, Lund 1935, p. 205 sg., trad. di Carl Hermann Tillhagen, *Finnen und Lappen als Zauberkundige in der skandinavischen Volksüberlieferung* (*Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag*), Göttingen 1969, pp. 129-45.

[15] *Hrolfsaga Kraga*, «Thule», XXI, Jena 1923, capp. 25-27; *Egil Saga*, in *Geschichte des Skalden Egil* («Thule», III), Jena 1923, cap. 59; Snorri Sturlusson, *Heimskringla*, Rezkzavik 1941, cap. 10.

[16] *Eidsivathings-Christenret*, I, p. 45; ivi, II, p. 34, cit. in Tillhagen, *Finnen und Lappen als Zauberkundige in der skandinavischen Volksüberlieferung*, cit., p. 130.

[17] *Die Geschichte von Gunnlaug Schlangenzunge*, trad. di Felix Niedner, in *Vier Skaldengeschichten* («Thule», IX), Jena 1923, pp. 23-64.

[18] Sull'uso degli accessori magici, vedi Hans Jörg Egger, *Die magischen Gegenstände in der altisländischen Prosaliteratur*, Leipzig 1932, pp. 53-76.

[19] Un'arte padroneggiata anche da Odino come dimostra la saga di *Ketil Häng*. Ketil lotta con il re dei vichinghi, Framar, reso invulnerabile dallo stesso Odino. Però egli conosce una formula magica che supera l'arte di Odino, pertanto riesce a ferire e a uccidere il re. Vedi Will-Erich Peuckert, *Festmachen*, in «HdA», vol. 2, coll. 1353-68.

[20] Vedi Georg Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, Planegg 1955, p. 44.

[21] *Die Geschichte von den Schwurbrüdern*, trad. di Felix Niedner, in *Grönländer und Färinger Geschichten* («Thule», XIII), Jena 1929, pp. 174-268.

[22] *Das Besiedlungsbuch*, trad. di Walter Baetke, in *Islands Besiedlung und ältere Geschichte* («Thule», XIII), Jena 1928, pp. 59-157.

[23] Ellis Davidson, *Hostile Magic in the Icelandic Sagas*, in Venetia Newall, *The Witch Figure*, London 1973, pp. 20-41.

[24] Friedrich Wenz (a cura di), *Fritjofsaga*, Leipzig 1914, p. 16.

[25] Alfred Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart 1925, p. 107.

[26] *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal*, trad. di Rudolf Meissner («Thule», VI), Jena 1923.

[27] Plinio, *Storia naturale*, XXX, 14.

[28] Lewis Spence, *The Magic Art in Celtic Britain*, London 1945, p. 14.

[29] Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, Halle a. d. S. 1921, p. 36 sg.

[30] *I Mabinogion*, Milano, Tea, 2004.

[31] *Ibid.*

[32] Jeremiah Curtin (a cura di), *Hero Tales of Ireland*, Boston 1906, p. 331 sg.

[33] Patrick Kennedy (a cura di), *Legendary Fictions of the Irish Celts*, London 1891, p. 153.

[34] *Gerald of Wales: "The Journey thorough Wales" and " The Description of Wales"*, traduzione e introduzione di Lewis Thorpe, Penguin Classics, 1978.

[35] *I Mabinogion*, cit.; vedi W. J. Gruffydd, *Math Vab Mathonwy*, Cardiff 1928.

[36] Lewis Spence, *The Magic Art in Celtic Britain*, cit., p. 24.

[37] Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, cit., pp. 187 sg.

[38] *Cú Chulainn Saga*, a cura di Eleanor Hull, London 1898; Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, cit., p. 549 sg.

[39] La bacchetta magica rappresenta un accessorio speciale della magia celtica e riveste un ruolo essenziale nei racconti che hanno come tema principale la magia.

[40] Egli può essere ucciso solo con una lancia, che deve essere forgiata in meno di un anno e solo di domenica durante la messa, e mai in una casa o all'aperto. La lancia può perforarlo solo dopo che si è bagnato in un fiume e, uscitone, ha un piede su un caprone e l'altro sul bordo di una tinozza.

[41] Egli possedeva una nave di rame in grado di navigare da sola e una cappa magica che, se agitata tra due uomini, li avrebbe divisi per sempre.

[42] Bran, recatosi in Irlanda durante una campagna militare per liberare la sorella Branwen, che soffre a causa del brutale marito irlandese, è costretto a costatare che il cognato ha utilizzato il bacino della rinascita per creare degli zombie. Su Branwen, figlia di Lir, vedi *I Mabinogi*, cit.

[43] Vedi lo studio di Nikolai Tolstoj, *The Quest for Merlin*, London 1985.

[44] G. Dottin, *La religion des Celts*, Paris 1904, p. 44, cit. in W. Y. Evans-Wentz, *The Fairy Faith in Celtic Countries*, Oxford 1911, p. 257.

[45] Giulio Cesare, *La guerra gallica. La guerra civile*, Roma, Newton & Compton, 2005.

[46] *Voyage of Bran, Son of Febal to* e *the Land of the Living*, a cura di Alfred Nutt, London 1895, p. 146.

[47] Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, cit., cap. 39, p. 431.

[48] *Ibid.*

[49] *Sir Gawein e il cavaliere verde*, vedi Josef Baudis, *Cú Roi and Cú Chulainn*, in «Eriu», 1914, pp. 200-209; Amanda Coomaraswamy, *Sir Gawein and the Green Knight: Indra and Namuci*, in «Speculum», n. 19, 1944, pp. 104-25.

[50] In irlandese antico *sirite*. Secondo Roider, *sirite* deriva dal verbo *sirid*, e significa "colui che cammina senza sosta". «Da un lato vi è il significato concreto di "flusso" (di sangue ecc.); dall'altra il significato, legato alla metempsicosi, di un ente che assume molteplici forme»; Ulrike Roider, *De chopur in dá muccida, eine altirische Sage*, dissertazione, Innsbruck 1976.

[51] Siamo in presenza di due trame intrecciate nella figura di Simon Mago; da un lato, la variante irlandese di una macchina volante e, dall'altro, il volo di Simon Mago. Sul Simone irlandese, vedi John Hibbert Rhys, *Lectures on Celtic Heathendom*, London 1886 p. 210 sg.

[52] Lewis Spence, *The Magic Art in Celtic Britain*, cit., p. 13.

[53] Burckard di Worms condanna questo tipo di divinazione nei suoi *Poenitentialia*: «Hai celebrato l'arrivo del nuovo anno alla maniera dei pagani [...] ti sei seduto a un incrocio sulla pelle di un bue per prevedere il futuro [...]». *Libr. poenitent. Libr. XIX de arte magica* trad. di Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition*, Leipzig 1893, p. 95.

[54] J. G. Campbell, *Superstitions of the Scottish Highlands and Islands of Scotland*, ristampa, Glasgow 1960, p. 304 sg.

[55] *Irische Texte*, a cura di W. Stokes – E. Windisch, Leipzig 1891, II, parte I, p. 51 sg.

[56] Montague Summers, *The History of Witchcraft*, London 1926, p. 86 sg. Sulla funzione protettiva del ferro vedi la raccolta della letteratura antica a cura di Hünnerkopf: *Eisen*, in *HdA*, vol 2, coll. 717-731 e R. Gerald Alvey, *Eisen, eisern*, in *EM*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 1294-1300. Questa presentazione drammatica della pericolosità di un libro magico ricorda le saghe bretoni in cui, per questa ragione, i libri magici venivano incatenati. Gli sciamani siberiani portano sopra la testa un ombrello di ferro per proteggere l'ambiente intorno a loro dal potere dei loro sguardi.

7.
Magia e scienza

Le scienze occulte

Vi proponiamo di seguito la definizione che ha dato Bronislaw Malinowski delle due antagoniste del XX secolo, magia e scienza: «La scienza si basa sulla convinzione che l'esperienza, l'impegno e la ragione siano validi; la magia invece sulla credenza che la speranza non possa fallire e che il desiderio non possa ingannare. Le teorie scientifiche sono determinate dalla logica, quelle magiche da associazioni di idee influenzate dai desideri»[1]. Se siamo riusciti finora a presentare almeno in parte le opinioni dei dotti medievali nei loro tratti fondamentali, il lettore avrà capito che questa citazione non è applicabile al Medioevo.

Antiche fonti come Pitagora, Platone e Aristotele, ma anche dotti arabi come al-Kindī, Avicenna e altri sono da considerarsi autorità della mantica e della magia medievali. Come abbiamo visto, alcuni studiosi che si erano schierati contro la magia e la mantica dovettero essere usati come autorità.

Sia i testi greci che quelli arabi, i quali contenevano e sviluppavano le tradizioni dell'astrologia ellenistica e caldea e la mistica delle lettere e dei numeri dell'Oriente antico, furono tradotti prima in latino e poi in tedesco. Il sistema mantico più importante dell'antichità, diffuso nel Medioevo da Isidoro, fu quello ideato da Varrone. I ceti superiori dotti considerarono le traduzioni di molti testi greci e arabi solide fonti scientifiche.

Il fatto che i dotti, il cui metodo si fondava sulla sperimentazione empirica, si occupassero anche di matematica, musica, grammatica e astrologia li rese sospettabili di magia. In generale, questo concetto nel Medioevo era difficilmente scindibile da quello di scienza; ciò che tra l'altro è dimostrato dalla tradizione che culmina nella *magia naturalis* rinascimentale. L'obiettivo della magia (e qui è adatta la definizione di Malinowski) è produrre uno sviluppo, modificare uno stato, ciò che la avvicina alla meccanica e alla tecnologia (come è stato più volte osservato). Un ruolo decisivo nella definizione del concetto medievale di

magia è ricoperto dalla distinzione tra i concetti di "naturale" e "soprannaturale". Le leggi della natura non erano considerate irreversibili ma, dopo Aristotele, determinate dalle circostanze. Non era pensabile che una legge della natura aspirasse a una validità assoluta a prescindere dalle circostanze, dalle condizioni e dalla frequenza dei fenomeni studiati. Se un fenomeno era raro, non era più concepito come normale o naturale ma apparteneva al dominio del soprannaturale. Pertanto non ci deve sorprendere che, per esempio, nel Medioevo il principio attivo di una pianta fosse definito magico o soprannaturale, mentre è del tutto normale per la nostra esperienza. Ne consegue che ogni fenomeno classificato come "naturale", in quanto più o meno noto, perdeva al contempo la sua aura di magia.

La Scolastica, sulla scorta di Aristotele[2], tentò di presentare le leggi aristoteliche come modelli di spiegazione; per esempio Tommaso d'Aquino chiamò in causa il principio aristotelico di causa ed effetto per spiegare l'effetto delle formule magiche, dei talismani e delle statue magiche. Dimostrare fenomeni quali il malocchio, sulla scorta del principio di causalità, come opera dei demoni, appare oggi abbastanza insolito[3].

Il principio aristotelico di identità o assimilazione (in base al quale il simile genera il simile) costituisce la base delle molteplici forme della magia simpatetica. Con ciò non si vuole dire che Aristotele ne sarebbe stato l'inventore (egli l'avrebbe solo concettualizzata), perché queste idee sono rinvenibili già molto tempo prima di lui.

A partire dal XIII secolo, nelle scienze medievali si sviluppò un orientamento alla sperimentazione e la tendenza alla prassi empirica emerse prepotentemente nell'alchimia e nella magia. L'accumularsi delle trascrizioni dei risultati di queste operazioni comportò la possibilità di trasmetterle ai "giovani" interessati.

L'Inquisizione, le restrizioni ecclesiastiche e, probabilmente, anche la stessa coscienza "esoterica" crearono, soprattutto nell'ambito dell'alchimia, un linguaggio ermetico per proteggere le dottrine dall'accesso di estranei e dalle persecuzioni. Persino l'astrologia, una scienza quasi sempre accettata e raramente perseguitata, si presentò come scienza occulta.

La magia, appartenente alla terza categoria delle arti medievali, era dunque considerata arte e scienza e le sue molteplici forme ottennero la definizione di *artes magicae* o *artes incertae*. La magia era illegale, era un'*arte proibita*. La parola dell'alto tedesco medio *Kunst*, nella sua accezione di "scienza" e "abilità", sostituì il termine più antico *List*, che nel tedesco moderno ha subìto una variazione di significato e ha assunto un'accezione peggiorativa ("astuzia", "stratagemma"). La Scolastica aggiunse un terzo gruppo, quello delle *artes magicae*, alle "sette arti liberali" definite da Marziano Capella e al sistema delle *artes me-*

chanicae, comune sin dal tempo di Ugo di San Vittore. Alla fine del XIII secolo, Guglielmo di Conches citò i tre sistemi l'uno accanto all'altro[4]. La letteratura sulle *artes incertae* riveste un'importanza non trascurabile se paragonata a quella sulle altre arti. Fra gli scritti sulle *artes incertae* sono da annoverare testi dal contenuto magico e mantico ma anche, per esempio, documenti sulla criminalità. L'astrologia, fintantoché non si identifica con la magia astrale, appartiene alle *artes mechanicae*, al pari dell'astronomia e dell'alchimia[5].

In quanto attività o capacità, la mantica e la magia non sono attribuibili esclusivamente a una determinata professione o a un determinato ceto sociale, ma poterono trovare seguito presso qualsiasi gruppo sociale o mestiere. Le fonti letterarie specialistiche di queste attività sono rinvenibili principalmente nelle *artes mechanicae*; si tratta, per esempio, di rapporti su guarigioni magiche o di attività di prognosi mantica nei trattati di medicina. Anche gli atleti (amati già nell'antichità) ricorrevano ai metodi mantici per prevedere l'esito di una competizione e utilizzavano oggetti magici per assicurarsi la vittoria. Nel campo della guerra esistono testimonianze di pratiche magiche come quella nordica già menzionata del "fissare", mentre nella caccia si utilizzavano soprattutto formule magiche che servivano ad attrarre la selvaggina. I trattati di scienza occulta che descrivono le tecniche degli oracoli, mal tollerati dalla Chiesa, furono sempre esposti a persecuzioni e divieti, perché i teologi condannavano come eresia la fede nel destino, mentre la volontà di incidere sulla realtà con l'aiuto della magia era considerata al servizio del diavolo. Gli atteggiamenti contraddittori di singoli autori, di Hartlieb soprattutto, dimostrano che non era possibile operare una distinzione semplice tra fautori e oppositori della magia, perché i singoli individui avevano opinioni contraddittorie, come conferma la propensione dei religiosi per le arti proibite.

Il Medioevo ci ha tramandato una serie di definizioni per ciascuna delle arti magiche. Nel XV secolo tali definizioni furono organizzate in uno schema in sette parti, simile alla classificazione delle arti. Guglielmo di Conches, per esempio, distinse sei tipi di arte: la negromanzia, la geomanzia, l'idromanzia, l'aeromanzia, l'ornitomanzia e la chiromanzia. Sebbene si trattasse di arti proibite e bandite, come apprendiamo da Hartlieb, a coloro che le praticavano veniva ancora riservato il titolo di "maestro".

Il proliferare di scritti magici verso la fine del Medioevo dimostra che la magia manteneva una posizione di primo piano nel dibattito scientifico.

Il trattato sulle arti proibite, scritto da Hartlieb nel XV secolo, mostra anche la tendenza a una germanizzazione degli scritti specialistici, ri-

volti soprattutto ai nobili interessati alle scienze occulte. L'aristocrazia, da un lato, poteva permettersi economicamente questi scritti, dall'altro, non dovendo temere eccessivamente le sanzioni della Chiesa, appariva spesso come il loro committente. Gli autori di questa letteratura specialistica erano spesso anonimi, tuttavia conosciamo i nomi di alcuni di loro, come il già più volte citato Hartlieb o Hans Lobenzweig, autore di un libro sui sogni[6]; parleremo più avanti degli autori successivi.

Hartlieb, in quanto uno dei principali autori della letteratura magico-mantica del tardo Medioevo, è di particolare interesse in merito al tema[7] che vogliamo trattare; per questo esamineremo brevemente i suoi scritti. Questo autore incredibilmente prolifico ed eclettico conseguì una laurea in arti liberali e un dottorato in medicina presso l'università di Vienna (1440). Ci sono pervenute le sue traduzioni di testi medici e farmaceutici. Godette di una fama effimera presso la corte di Monaco di Baviera, dove tra l'altro redasse uno scritto sulla onomanzia. La sua traduzione di Alessandro può essere considerata il lavoro storico letterario più importante. In seguito si dedicò completamente alla religione, come dimostrano la sua filippica contro le arti proibite e, conseguentemente, contro una parte dei propri scritti. Oltre al libro citato sulla onomanzia, scrisse anche un testo sulla divinazione lunare e un trattato sulla geomanzia e la chiromanzia. La sua opera più famosa fu lo scritto *Puoch aller verpoten kunst vnglaubens vnd der zaubrey* (1455).

Nel XV secolo esisteva già una vasta letteratura in latino sulla geomanzia, o divinazione a partire dalla terra, cui egli poté attingere. Alla geomanzia appartiene anche la divinazione, tipica di molti popoli, che interpretava i disegni formati dai granelli di sabbia. La geomanzia del XV secolo era già un sistema estremamente complesso che ricorreva all'antica dottrina degli elementi e alle teorie astrologiche sui pianeti. Le domande erano assegnate a diversi gruppi o case (come accade nel modello interpretativo dell'astrologia).

L'onomanzia, l'arte di predire il futuro mediante l'interpretazione dei nomi, risale alla Grecia antica; il sistema della relazione lettere-numeri è un elemento semitico e arabo[8]. L'onomanzia[9] tedesca più antica, attribuita a Phisitor, è un manoscritto risalente alla seconda metà del XIV secolo. Questa arte era utilizzata nelle ordalie per prevederne l'esito; di essa si servivano anche le accademie di scherma, questa è la ragione per cui viene citata così spesso nei manuali di questo sport.

Hartlieb menziona l'uso esclusivamente mantico della fusione del piombo o dello stagno, nonché atti magici come l'evocazione degli spiriti dell'acqua a proposito dell'idromanzia, ovvero l'arte, molto utilizzata nell'antichità, di predire il futuro mediante l'interpretazione dell'acqua (vedi *Fig. 2*, p. 27).

La piromanzia era l'arte di predire il futuro mediante l'interpretazione del fuoco, delle fiamme e del fumo. Più scarse sono le testimonianze sull'arte di prevedere il futuro mediante l'interpretazione del tremito degli arti. La chiromanzia, la lettura della mano, trattata in molti testi latini, è rimasta dall'antichità ai giorni nostri uno dei metodi divinatori più amati. Il *Puoch von der hannd* di Hartlieb spiega solo il tracciato delle diverse linee della mano, ma non dice molto sull'interpretazione in sé e per sé.

La *Nigramancia*, ovvero la negromanzia, l'evocazione dei morti a scopi divinatori, fu considerata da Hartlieb una pratica evocativa in generale. Nello stesso contesto Hartlieb parla di oracolo del teschio, di patto con i demoni, del volo e degli unguenti delle streghe, di metamorfosi e di magia della tempesta; ciò che chiaramente non contribuisce alla chiarificazione di questi concetti.

La Chiesa si credette l'unica autorità in diritto di esercitare e di descrivere l'evocazione dei morti, a patto che fossero assicurate tutte le possibili misure di sicurezza (come afferma Peter Assion, sottolineando che alla base di tali pratiche vi era la preoccupazione per le anime irredente)[10].

Il rappresentante principale della letteratura negromantica ecclesiastica fu Jakob von Jüterbogk (1381-1465), monaco certosino, con uno scritto latino successivamente tradotto in tedesco con il titolo *Ain subtil vnd schön büchlin von den abgeschydnen selen oder gazsten vs den liben*[11]. Secondo Jakob von Jüterbogk, Dio avrebbe consentito l'evocazione degli spiriti dei morti per mettere in guardia i vivi di fronte alle pene dell'inferno o per esortarli ad anticipare l'abbandono del purgatorio da parte delle anime sofferenti celebrando messe in loro onore. In ogni caso, i vivi dovevano aspettare che fossero i morti a stabilire il primo contatto, anche se in casi eccezionali li si poteva obbligare a manifestarsi. Le domande rivolte ai defunti dovevano essere di natura esclusivamente spirituale, ovvero dovevano riguardare solamente la povera anima evocata. Per sottrarsi al pericolo di qualsiasi abuso dell'evocazione dei morti, Jakob raccomandò che fossero solo i sacerdoti a effettuarla.

Hartlieb citò anche l'aeromanzia, l'arte di predire il futuro mediante l'interpretazione delle correnti d'aria, oltre all'evocazione dei demoni mediante lo spargimento del sangue di uccelli e la magia figurativa (vedi p. 190) che prevedeva l'utilizzo di statue di cera appese al vento.

I testi puramente astrologici, pensati per risparmiare al pubblico il ricorso faticoso ad auspici e oracoli, consentivano di predire il destino delle persone e gli eventi futuri (danni causati dal tempo, danni ai raccolti, guerre). Molto diffusa era la letteratura astrologica latina, in seguito scritta in alto e basso tedesco e largamente disponibile agli inizi dell'e-

poca moderna. Già nel XII secolo furono pubblicati in tedesco i lunari (per esempio la *Tegernseer Prognostik*), che elencavano le possibilità di realizzare un possibile progetto per ogni giorno compreso tra la luna nuova e la luna piena[12]. Hartlieb tradusse *Il libro dei tre re* (1433-35), il più antico lunario andato perduto, per conto del cavaliere Hans Kuchler.

Le conoscenze astrologiche alla base delle opere di questi autori derivavano dalle fonti tradotte dall'arabo al latino, che nel periodo tardo furono sostituite da testi stampati in tedesco.

I cosiddetti oracoli lunari sono perlopiù trattati astrologici, sebbene alcuni contengano indicazioni sulle pratiche magiche e mantiche. Si ritiene che già nell'antichità esistessero forme miste, tuttavia i primi testi a noi pervenuti risalgono solo al tardo Medioevo.

Come nel caso dell'onomanzia, siamo in presenza di una combinazione di evocazioni, segni e formule. Gli adepti di queste arti dovevano innanzitutto recarsi in una determinata località (la riva di un fiume) con appositi strumenti, per esempio un incensiere, e animali da sacrificare da loro scelti (tortore, galli od oche), indossando abiti cerimoniali. Una volta raggiunto questo luogo, dovevano dipingere sulle vittime i segni segreti raffigurati nei testi e invocare la luna, la quale avrebbe poi realizzato i loro desideri. Le cifre magiche che dovevano disegnare erano i simboli dei pianeti tratti dalla scrittura ebraica *malachim*[13]. Lo scopo dello scritto di Hartlieb era, in ultima analisi, distogliere il suo committente, il conte Johann (detto l'Alchimista) di Brandeburgo, dal pericoloso fascino che questi provava nei confronti delle scienze magiche e dai loro possibili effetti:

> O nobile e illuminato principe, [...] abbandona ogni magia, il diavolo e tutte le arti proibite da questi insegnate. Da essa, illuminato principe, otterrai ben poco, perché è un'eresia contro il Signore (75v/76r, p. 73)[14].

È evidente la contraddizione dell'autore che, da una parte, vuole mettere in guardia il conte di fronte alla pericolosità della magia e della mantica, e, dall'altra, racchiude nel libro descrizioni dettagliate che sicuramente stimolarono la curiosità del nobile[15].

Egli condannò la divinazione e la magia per tre ragioni, rispettivamente di ordine religioso, giuridico e scientifico. Abbiamo già parlato diffusamente delle considerazioni religiose: Hartlieb avvertì il conte del pericolo di incorrere nell'eresia e nell'adorazione del diavolo. Ecco la motivazione giuridica:

> Nel diritto civile queste arti sono proibite ancora di più; i libri di legge dicono che la magia e l'idolatria devono essere estirpate con tenaglie infuocate e picconi, senza pietà o generosità (78v, p. 76).

Come scienziato, Hartlieb condannò la magia in quanto attività sciocca e bugiarda ciarlataneria e cercò di dimostrarlo portando come esempio l'interpretazione superstiziosa degli starnuti e contrapponendo una spiegazione scientifica all'interpretazione superstiziosa della forma delle fiamme e delle scapole.

Nonostante il suo smascheramento razionale delle arti, non si deve credere che l'impulso a combattere la superstizione gli derivasse da un disincanto di tipo illuministico nei confronti di ogni misticismo[16]. Hartlieb credeva nel diavolo tanto quanto i suoi contemporanei o i maghi da lui condannati; egli non li riteneva pazzi perché ignoravano i meccanismi scientifici, ma perché non si rendevano conto degli inganni del diavolo. Pertanto la divinazione mediante i teschi non doveva essere condannata in quanto era impossibile che un teschio potesse predire il futuro, ma perché dal teschio avrebbe parlato solo la voce ingannevole di un demone.

Hartlieb fu probabilmente un aspirante mago[17] pentito, che nel suo pamphlet prese le distanze dai suoi propri interessi e, per dirla con Peter Assion, mise in scena l'auto da fé dei suoi propri scritti e interessi.

Sigieri di Brabante[18] (1240-1281 ca.) intraprese un interessante tentativo di presentare la magia come una vera scienza e i suoi effetti, i miracoli, come fenomeni che non hanno niente a che fare con i demoni.

Rappresentante di una visione razionalistica, egli ricorse alla metafisica aristotelica e si chiese quale forza si celasse dietro a un miracolo magico. Ritenne che due fossero le cause degne di essere prese in considerazione: esseri non materiali (angeli, demoni) o corpi celesti. Sigieri concluse che le costellazioni planetarie erano importanti per gli effetti delle erbe e che il luogo e il tempo erano determinanti per la magia. La conoscenza di altri fattori era inoltre decisiva qualora il mago non potesse ricorrere all'aiuto di demoni o angeli. All'idea diffusa secondo cui l'efficacia della magia fosse da ricondurre a formule magiche, sacrifici e accessori, Sigieri rispose che i maghi utilizzavano tutti questi mezzi solamente per meravigliare il pubblico e convincerlo che angeli e demoni erano in loro potere. Per Sigieri, la magia era allo stesso tempo arte e scienza; l'efficacia delle arti magiche si basava sulla conoscenza del potere dei corpi celesti e non sull'evocazione dei demoni o su un patto con il diavolo.

La magia come arte dell'inganno e dell'illusione

Già Ippolito († 236 ca.), dottore della Chiesa, cercò di smascherare la magia e l'astrologia come inganni. Nel IV libro dei suoi *Philosophumena*, intitolato *Confutazione dell'eresia*, affermò che gli indovini raggiungono i loro risultati sensazionali con l'aiuto di inchiostri invisibili,

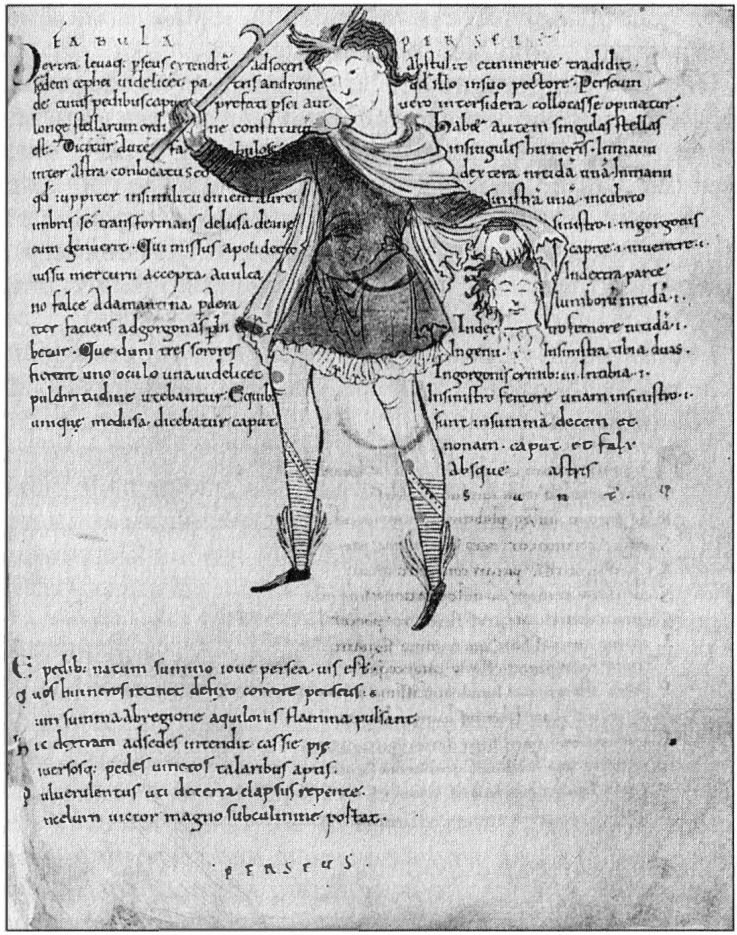

Fig. 10. *Illusionista che mette in scena il trucco di Giovanni Battista.*

che i loro medium danno solo a intendere di essere posseduti dagli spiriti e che ricevono le risposte attraverso tubi nascosti. Inoltre citò alcune sostanze chimiche in grado di produrre fenomeni di luce straordinari, frastuoni artificiali, trucchi per poter camminare sul fuoco senza bruciarsi i piedi e botole che facevano scomparire persone ritenute in possesso del dono dell'invisibilità. Allo stesso tempo egli smascherò la cristallomanzia e l'idromanzia come trucchi. Spiegò come dietro le famose teste parlanti vi fosse in realtà un sistema di tubi nascosti che emettevano suoni attutiti e vuoti e intensificavano la sensazione di paura degli ascoltatori. Se le sue spiegazioni tecniche fanno pensare che possedette solide basi scientifiche, molte osservazioni sono fantasiose come quelle degli illusionisti di cui egli si prendeva gioco.

È molto più importante il fatto che Ippolito non abbia considerato la magia un'opera demoniaca, come fecero molti dei suoi contemporanei

e le generazioni successive, ma abbia tentato di mettere in campo modelli interpretativi meccanici e fisici.

Una parte importante dell'arte magica, come dimostrano gli scritti di Ippolito, per non parlare dell'epica cortese, era dedicata alla creazione di illusioni, utilizzate nelle fiere e nelle corti per l'intrattenimento del pubblico, nonché nelle guerre e nelle battaglie come stratagemmi.

Rabelais, nel suo romanzo rinascimentale *Gargantua e Pantagruel*, definisce Paninge, l'amico di Pantagruel, un illusionista, perché questi eseguiva i suoi scherzi e le sue burle con l'aiuto di meccanismi, da lui stessi costruiti, e di speciali vestiti (dotati di 26 tasche).

I suoi trucchi ricordano piuttosto quelli dei prestigiatori e dei clown che quelli descritti da Ippolito, che sembrano appartenere a un tipo più evoluto di illusionisti.

Come ha sottolineato Bruno Roy[19], le figure letterarie erano solo caricature degli attori che lavoravano effettivamente nelle piazze dei mercati.

Il pubblico era perfettamente consapevole di assistere a spettacoli di illusionismo, tuttavia le persone più ignoranti credevano di aver assistito a un miracolo, se posti di fronte a un trucco particolarmente ben riuscito.

La Scolastica si occupò dell'illusione dei demoni. Sembrerebbe però che le arti di prestigiatori, illusionisti e artisti di strada si muovessero su un altro piano. Dobbiamo ipotizzare che, come nel caso delle arti magiche superiori, fossero disponibili guide anche per l'illusionismo. Un manoscritto del XVI secolo è intitolato *The Art of Juggling or Legerdemain. Wherein is deciphered all the conveyances of Legerdemain and Juggling*... [...] *All tending to mirth and recreation especially for those that desire to have the insight and private practice thereof*[20]. Il libro prometteva di poter garantire il successo nella pratica di queste arti senza troppi sforzi. La seconda edizione era intitolata *Hocus Pocus Junior. The Anatomy of Legerdemain. Or the Art of Juggling set forth in his proper colours, fully plainly, and exactly for that an ignorant person may thereby learn the full perfection of the same, after a little practise*[21].

Dopo aver analizzato gli scritti intitolati *Experimenta* o *Secreta*, amati nel tardo Medioevo e nel Rinascimento, Roy[22] ha constatato che un'alta percentuale di questi scritti è dedicata a intrattenimenti scherzosi e ne ha sottolineato il valore interpretativo, fatto cioè su misura per illusionisti e maghi, e affascinante per il pubblico.

Reginald Scotus dedicò all'illusionismo tredici capitoli del suo scritto *The Discoverie of Witchcraft* (1584), dove osservava cinicamente:

> Giacché mi viene fornita l'occasione e il soggetto è così pertinente ai miei scopi, e poiché la vita della stregoneria è così palesemente presente nell'arte dei giochi di destrezza, ho pensato bene di scoprirla assieme al resto delle arti dell'inganno[23].

Egli citò anche il cosiddetto trucco di "Giovanni Battista" cui assistette di persona. Il mago si decapitava (vedi Cú Roi, p. 134) e poneva la propria testa in un guscio[24].

Una sezione del libro *Kunst- und Ingenieur-Wunderbuch*, stampato alla fine del XV secolo, descriveva i divertimenti di corte e le attività commerciali. Il trucco della decapitazione fu probabilmente messo in scena per la prima volta a Kreuznach nel 1272.

Augustin Lerchheimer cita il trucco nel suo scritto *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey* (Heidelberg 1585) tra le altre arti per lui sospette:

Das lose Gesinde, dass mit dem gaukelsack in den henden ymmher zihet, sein gewerbe damit treibet, auff den kirchweihen und anderen feiertagen in stetten flecken dörffern dem gemeinen Mann kurtzweil und gelächter macht vmms geld, das machet ein theil possen vnn wunders natürlicherweise, nur mit behendigkeit, die die zuseher nicht merken [...] Schliessen eim das maul zu, dass man meynt das scloss gehe jm durch beiden lefftzen, die es doch nur vast zusammen truckt. Solche possen weren zu leiden, giengen wohl hin, wanns darbey bliebe und sie nicht übernatürliche vnmenschliche spectacul erzeigen mit des teufels beystand, damit jm gefallen vnd ehr, gott ein missfallen vnd vnehr geschihet vnd den zusehern ärgerlich vnd gefehrlich ist dass sie sich den teufel ergetzen freud vnd gelächter machen lassen [...] Wann ein Gaukler mit blossen füssen auf eim scharffen schwert gehet, oder es verschlinget, dass ein Gaukler den anderen frist, das ist übermenschlich vermögen vnd kunst. Etwa hawet einer dem anderen den kopf ab, setzt jn jm wider auf, damit der mörderische geist nichts anderes suchet dann das eim in dem Schawspiel der Kopff einmahl recht abgehawen nicht wider wachse oder auffgesetzt werde[25].

(La dissoluta canaglia, che si aggira con il sacco magico fra le mani, esercitando il suo mestiere alle sagre e ad altre feste nelle città, paesi e circondari, intrattenendo la gente per danaro, realizza le sue attrazioni in modo naturale, solo con scaltrezza, tanto che gli spettatori non se ne accorgono. [...] Gli chiudono la bocca, così che si possa dire che è lucchettata da parte a parte sebbene questi tenga il lucchetto solo saldamente racchiuso nella bocca. Queste attrazioni sarebbero da tollerare se si fermassero qui e non si avvalessero anche di forze sovrannaturali, diaboliche, per essere realizzate disonorando così Dio, oltraggiando gli spettatori e mettendo in pericolo le loro anime dato che questi sono intrattenuti con l'aiuto del diavolo. Quando un ciarlatano cammina a piedi nudi su di una spada affilata o la ingoia; quando un imbroglione ne mangia un altro – questo è un potere sovraumano. Lo stesso quando uno decapita un altro per poi riporgli la testa mozzata, così che lo spirito assassino, con questo spettacolo, altro non cerchi se non che la testa venga veramente mozzata, che non cresca più e non venga più riposta sul collo. ES).

La parola *Gaukler* ("illusionista", "prestigiatore", "saltimbanco") deriva dall'alto tedesco antico *gougaloni* e dall'alto tedesco medio *gougeln*, che significa "magia", ma anche "praticare la buffoneria"[26]. Gli illusioni-

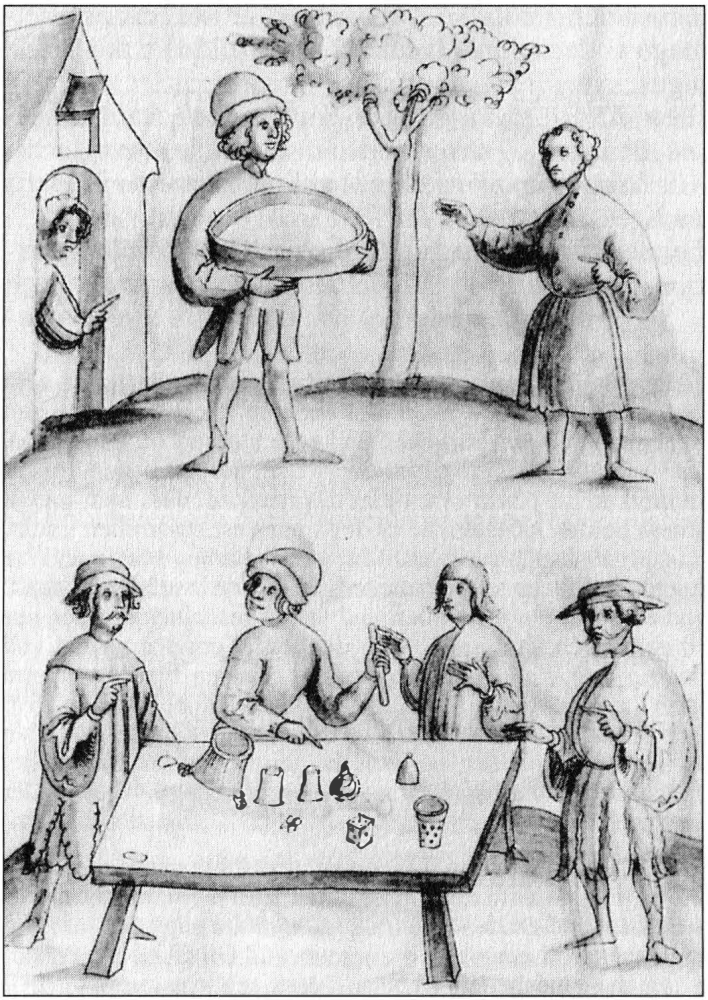

Fig. 11. *Illusionisti e indovini con i rispettivi strumenti. Dal* Libro delle meraviglie artistiche e d'ingegneria.

sti lavoravano spesso insieme ai medici, come sembra essere confermato dallo slavo antico *pali*, "medico", "stregone", "mago" e come osservò Jakob Grimm[27].

Il medico altomedievale Desiderio indossava una giacca di pelo di capra, tanto che alcuni studiosi hanno parlato di una componente sciamanica[28]. «Questi medici, chirurghi ambulanti e guaritori che spesso apparivano con un seguito sontuoso di servitori e musicanti, lavoravano ancora più spesso come saltimbanchi, funamboli e commedianti. Il nesso peculiare tra acrobati (saltatori) e guaritori [...] fa pensare alle lussazioni degli arti, alle agonie, ai viaggi simbolici ad alta quota e all'ascesa dell'albero del mondo o delle scale celesti degli odierni sciamani dell'Asia settentrionale»[29].

Fig. 12. *Uomo in costume da "illusionista" di professione. Dal* Bellifortis *di Conrad Kyesers. Manoscritto del* XV *secolo.*

Anche l'istrione assume certe funzioni dello sciamano, tanto che alcune accezioni di *histrio* rimandano al significato di *hazus* (maghi, streghe)[30].

Nonostante si constati sempre più la tendenza a ricondurre a cause fisiche sia i miracoli dei maghi che quelli dei loro colleghi minori sulle piazze dei mercati, persiste in uguale misura il modello esplicativo del patto e del servizio del diavolo.

Nel XII secolo il predicatore Onorio di Autun, nel suo dialogo immaginario tra maestri e allievi, rispose in maniera negativa alla domanda se i giullari e i giocolieri potessero aspirare alla beatitudine eterna, in quanto nel fondo della loro anima non dovevano ritenersi altro che aiutanti di Satana[31].

Magia e tecnica

Le teste parlanti

Le teste parlanti rientrano nella tradizione degli idoli o delle statue parlanti, cui appartiene anche l'idea che nell'idolo, o nella testa, dimorasse un demone[32] che parlava attraverso la bocca. Arthur Dickson[33] ha paragonato questo tema alle saghe di conversione. Dopo la distruzione della statua o della testa, il proprietario rinnegava le pratiche magiche e ritornava pentito in seno alla Chiesa, convertendosi al cristianesimo.

Le teste parlanti, però, erano utilizzate anche come strumento di divinazione. Esistono numerosi documenti che attestano la tradizione della divinazione mediante teschi anche nell'area cristiana[34]. Secondo le fonti arabe anche il teschio di Gesù[35] fu impiegato come strumento di divinazione. La raccolta agiografica di Jacopo da Varagine attribuisce anche a san Macario la divinazione mediante teschi.

Nell'ambito della nostra ricerca, il fatto che sia un demone a fornire le risposte è un fatto molto interessante. La consultazione delle teste assume quindi i connotati di magia e, nello specifico, di magia eretica.

Fonti arabe ed ebraiche attestano anche il motivo più antico della testa decapitata[36] con funzioni divinatorie. Le teste parlanti citate nella Bibbia, le *teraphim*[37], erano probabilmente teste umane mummificate e preparate attenendosi alle indicazioni dell'astrologia. Per alcuni studiosi esse erano effettivamente in grado di parlare, altri, invece, ritengono che coloro che le interrogavano si inventassero le risposte.

Al-Kindī fa riferimento alle statue parlanti nella sua teoria dei raggi: «Tutte queste statue emettono raggi, la cui peculiare virtù è stata su di loro impressa dalle stelle e dai segni... Le immagini costruite in base alle costellazioni emettono raggi che possiedono qualcosa della virtù propria dell'armonia celeste»[38].

Entrambi gli elementi, quello astrologico e quello delle facoltà verbali, costituiscono una parte importante della già citata storia di Gerberto di Aurillac, papa Silvestro II. Il passo corrispondente di Guglielmo di Malmesbury recita così:

> [...] si dice che Gerberto possedeva una testa che interrogava sui segni inequivocabili delle stelle. Con parole amichevoli Gerberto disse. «Diverrò papa?» e la statua rispose «Sì». «E morirò a Gerusalemme dopo la messa?» «No»[39].

Probabilmente questa variante della storia della testa si basa sull'interesse di Gerberto per l'astrologia araba e le scoperte meccaniche. Se-

condo un'altra versione (1216 ca.), Gerberto avrebbe rinchiuso un demone in una testa d'oro, e questi lo avrebbe assistito nella soluzione di problemi matematici[40].

Intorno al 1245, la testa parlante fu considerata uno dei meccanismi prodigiosi attribuiti a Virgilio. Come nella leggenda di Gerberto, Virgilio chiese alla testa quando sarebbe morto; essa rispose in modo ambiguo e il mago morì (vedi p. 166).

Nel già citato processo ai Templari (1310), una testa di bronzo ricoprì un duplice ruolo (vedi p. 77). A partire dal 1310 le teste divinanti erano soprattutto di bronzo; ciò è da ricondurre alla duttilità di questo metallo, considerato particolarmente pregiato. (Anche la maggior parte delle statue attribuite al poeta-mago Virgilio era probabilmente di bronzo).

Il poeta inglese Gower (1390 ca.) scrisse che Roberto Grossatesta aveva lavorato alla fabbricazione di una testa divinante di bronzo, ma che il suo esperimento fallì poco prima della fine a causa di una piccola negligenza[41].

Le leggende sulla testa parlante di Alberto risalgono alla fine del XIII secolo. Un trattato di Matteo Corsini (1373) cita una statua di metallo che Alberto fabbricò osservando le costellazioni astrologiche. L'autore sottolineò che dietro questa statua non c'era l'opera del diavolo, al contrario di quanto credette un ingenuo allievo, il quale approfittò dell'assenza del maestro per distruggerla. Al suo ritorno, Alberto spiegò che avrebbe dovuto attendere altri 30.000 anni perché si verificasse una congiunzione astrale tale da consentire la fabbricazione di una statua del genere. Un poeta posteriore (Tostado, XV secolo) identificò Tommaso d'Aquino nel timoroso allievo[42].

La testa di bronzo attribuita a Ruggero Bacone corrisponde in ogni dettaglio a quella di Roberto Grossatesta; probabilmente si è trattato di una trascrizione.

Nei secoli successivi l'idea della testa magica, tanto amata nel Medioevo, scomparve del tutto. Il Don Chisciotte di Cervantes poté vedere una di queste teste e la ritenne un'opera di magia; il poeta assicurò di aver visto lui stesso una testa parlante a Madrid[43].

Gli automi

Al principio del XVII secolo il filosofo Tommaso Campanella scrisse: «Tutto quello che si fa dalli scienziati imitando la natura o aiutandola con l'arte ignota [...] si dice opera magica. [...] ma, finché non s'intende l'arte, sempre dicesi magia: dopo è volgare scienza»[44].

Le varie descrizioni dei meccanismi, presenti nella letteratura e nella prosa specialistica, derivano dagli scritti di Filone di Bisanzio (I seco-

lo a.C.), i *Pneumatica*, e nei *Pneumatica* e *Automata* di Erone di Alessandria (I secolo d.C.)[45]. Questi scritti conobbero una più ampia diffusione grazie alla traduzione araba. Il primo inventore di meccanismi prodigiosi fu Archita di Taranto (428-347 a.C.), al quale, come al suo precursore mitologico, Dedalo, fu attribuita una macchina per volare che funzionava mediante la compressione e un sistema di contrappesi. L'inventore romano Vitruvio, che visse e lavorò all'epoca di Giulio Cesare, sottolineò l'influenza delle costellazioni astrali sulle macchine e i meccanismi che poteva azionare mediante la forza idrica. Le descrizioni dei meccanismi ricordano i trucchi dei prestigiatori. Gli ingegneri arabi si ispirarono ai Greci, come dimostravano un'opera scritta intorno all'850 sulle invenzioni meccaniche geniali e la traduzione di Qustā ibn Lūqā dell'864 dello scritto di Erone. Anche i tre figli di Musa bin Shakir pubblicarono un'opera sulle invenzioni geniali dove sono descritte cento macchine: fontane a zampillo, lampade che non si spengono mai, recipienti inesauribili, e così via.

L'opera *Kitāb fi ma ʿrifat al-hiyal al-handasīya*[46], scritta da al-Gazālī su commissione del sultano Mahmud ibn Muhammad ibn Qara Arslān in Amid, descrive orologi ad acqua e fontane a zampillo.

Una delle opere d'arte meccaniche più famose dell'antichità fu il trono di Salomone, che conosceremo meglio grazie alla testimonianza di Liutprando da Cremona, ambasciatore a Bisanzio (nel 948 e nel 966)[47]. Il prezioso trono era dotato di tre tipi di meccanismi: uno o più alberi, uccelli canori, leoni ruggenti e animali (muti) semoventi.

Il principio degli uccelli canori meccanici, noto già dalle descrizioni di Erone e Filone, è con ogni probabilità di origine orientale. Il meccanismo utilizzato da Erone comprimeva l'aria in una camera, da cui essa fuoriusciva di nuovo attraverso un piccolo orifizio emettendo suoni di differente tonalità da tubi o canne di dimensioni diverse. In questo processo era importante che l'acqua fuoriuscita da un recipiente comprimesse l'aria nelle canne. Una costruzione più complessa prevedeva che l'acqua affluisse in contenitori adiacenti grazie all'impiego di un contrappeso. Erone progettò un meccanismo azionato a vapore in cui l'acqua andava in ebollizione e il vapore produceva suoni. La maggior parte dei meccanismi automatici, sia arabi che bizantini, risale con ogni probabilità a Erone. Jean de Mandeville, che viaggiò solo con la fantasia, richiamandosi alle sue fonti scrisse che anche il Vecchio della Montagna aveva posseduto uccelli canori artificiali[48].

Vale la pena citare anche la lettera di Prete Gianni spedita dall'India all'imperatore bizantino, in cui l'autore descrive la magnificenza della sua terra e, tra le altre cose, i suoi meccanismi automatici[49].

Il monaco francescano Guglielmo da Rubruck scrisse che durante il suo viaggio alla corte di Mangu-Kan nel Karakorum, avvenuto pochi

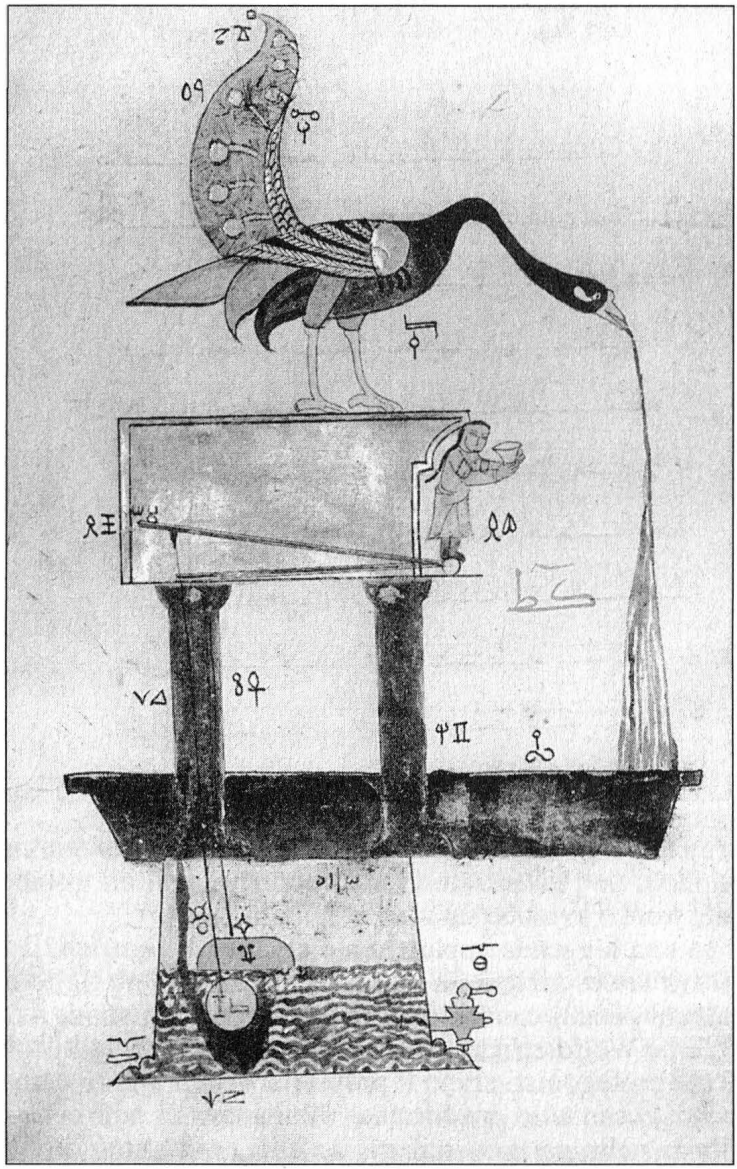

Fig. 13. *Pavone meccanico azionato ad acqua. Da un manoscritto della fine del XII secolo del trattato sui dispositivi automatici di al-Gazālī.*

anni prima di quello di Marco Polo, vide una specie di distributore di bevande argenteo dalla forma di albero. Quattro leoni giacevano sulle radici dell'albero e latte d'asina fuoriusciva dalle loro bocche. Nello stesso albero c'erano quattro tubi dall'aspetto di serpenti che si attorcigliavano intorno al tronco e dalle cui bocche usciva vino, idromele e sakè.

Sulla cima dell'albero vi era la figura di un angelo con una tromba che

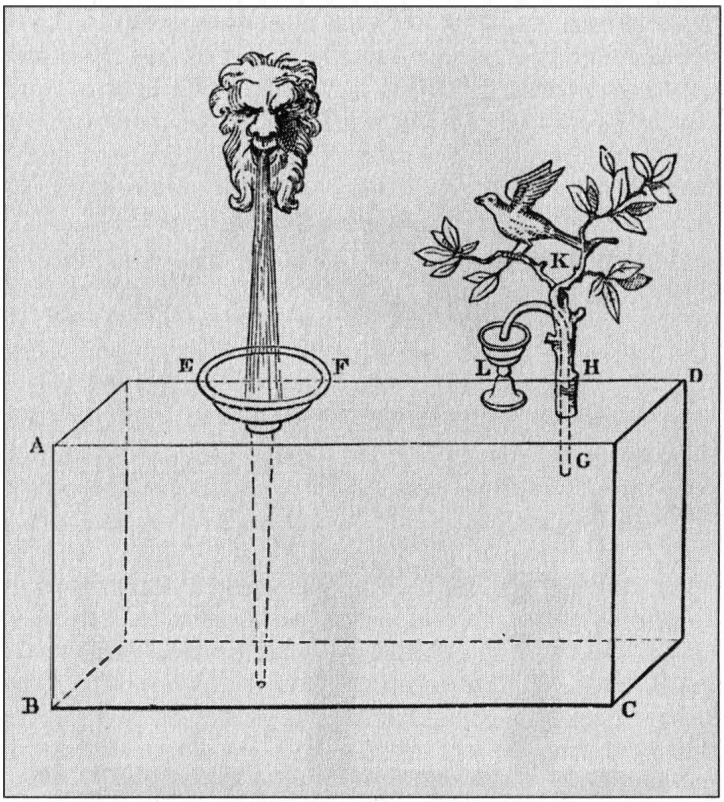

Fig. 14. *Erone: uccelli canori automatici, I secolo (copia).*

emetteva un suono penetrante mediante un tubo con mantici legato al tronco. Se l'effetto desiderato non riusciva, un trombettista nascosto nel tronco avrebbe suonato al volume giusto[50].

In una leggenda appartenente al ciclo di Dietrich, il *Wolfdietrich*, si trova la descrizione di un albero artificiale, un tiglio d'oro, sul quale alcuni uccelli canori trasformavano l'aria in suoni mediante mantici. L'eroe Wolfdietrich vide questo oggetto meraviglioso in un'avventura i cui protagonisti erano il proprietario dell'albero e un nano.

Il meccanismo era formato da mantici di pelle che comprimevano l'aria nelle parti cave degli uccelli, producendo in questo modo dei suoni:

darinne was ein sidel
darobe stuont ain linde,
Bî der selben linden
der hete in sînen henden
Dâ giengen ûz der linden
dâ sâzen obene ûfe
von marmelsteine bereit
diu was grüne unt breit.
stuont ein êrîner man,
zwên blâsbelg wunnesam.
hundert rôr guldîn:
wol hundert vogelîn
(v. 807, 3 sg.)[51].

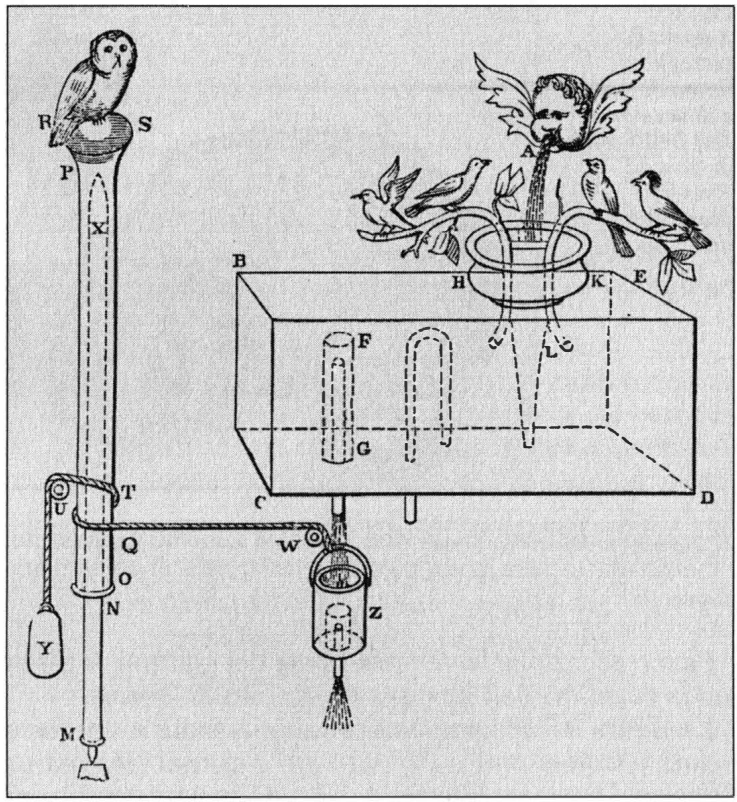

Fig. 15. *Erone: uccelli canori automatici, I secolo (copia).*

(dentro c'era uno splendido scanno di marmo / sopra un grande tiglio verde. / A fianco del tiglio stava un uomo, di ferro, / che reggeva in mano due mantici. / Dal tiglio fuoriuscivano 100 canne: / su di esso erano appollaiati ben 100 uccelli. ES).

Un albero d'oro[52] dello stesso genere, con (un numero differente di) uccelli canori azionati da mantici, si trova anche nel *Große Rosengarten*[53], nell'*Oswald*[54] e nello *Jüngere Titurel*[55].

I meccanismi automatici descritti nella letteratura si trovano perlopiù in terre esotiche e lontane e sono in possesso di sovrani pagani, esperti di magia, circostanza che, anche da un punto di vista storico, risulta plausibile.

Si dice per esempio che l'imperatore bizantino Teofilo (829-842) avesse commissionato uno di questi alberi per il suo palazzo. Ecco cosa affermò un testimone oculare:

In un'ala del palazzo, vicino al trono dell'imperatore a Eliakon di Magnauro, si trovano alberi d'oro (probabilmente solo rivestiti di questo metallo) sui cui rami

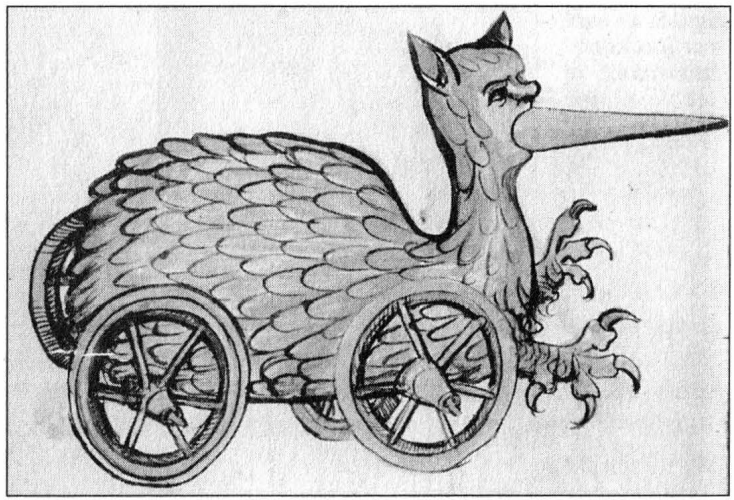

Fig. 16. *Automa da battaglia a forma di gatto e di uccello. Dal* Bellifortis *di Conrad Kyesers. Manoscritto del XV secolo.*

si posano uccelli artificiali. Non appena è azionato un apposito meccanismo, essi iniziano a cantare, proprio come i veri uccelli di cui imitano anche la forma e il colore[56].

Fanno eccezione le versioni citate dei giardini di rose che attribuiscono la proprietà dell'albero a Kriemhild di Worms.

La figura 17 apparteneva originariamente a un manoscritto del *Romanzo di Alessandro* del XII secolo conservato nel monastero di St. Blasien. Il manoscritto andò distrutto in un incendio del 1768; fortunatamente, però, M. Gerbert lo aveva copiato nel suo trattato *De cantu et musica sacra* (pubblicato nel 1774).

Questa copia è evidentemente solo la raffigurazione fittizia di un meccanismo automatico, perché sicuramente la forma non avrebbe permesso all'albero di funzionare.

L'*Alexanderlied* di Lamprecht contiene la descrizione di un cervo d'oro sulle cui corna dalle mille estremità si posavano mille uccelli azionati da dodici uomini robusti con venti paia di mantici. Quando l'aria fuoriusciva, gli uccelli cantavano. Un uomo, seduto sulla schiena dell'animale, suonava il corno, il suo cane abbaiava e dalla bocca esalavano profumi deliziosi[57].

Le descrizioni del meccanismo dell'elmo dimostrano fin dove si spinsero con la loro bizzarra fantasia i poeti medievali. Il re dei nani Laurin possedeva uno di questi elmi:

> sin helm was rôtguldîn
> [...]
> dar ûfe ein krône von golde
> sam si got selbe wünschen solde.

ûf der krône obene
sungen wol die vogele,
in allen den gebaeren
sam si lebende waeren.
mit listen war ez erdâht
und mit zouber dar brâht
(vv. 211 sgg.)[58].

(portava un elmo rosso oro / [...] // sopra si trovava una corona dorata / come si addice bene a Dio. / Sulla corona / cantavano gli uccelli / con pieno vigore, / come fossero stati vivi. / Con la furbizia era stato immaginato / e con la magia era stato realizzato. ES).

In *Orendel*, il poeta associa di nuovo questa corona al motivo dell'albero prodigioso[59]. Il gigante Mertwin indossa un elmo che, al pari dell'elmo di Laurin, porta su di sé una corona. Inoltre, sopra a questa corona, vi sono un tiglio e alcuni uccelli meccanici. Lui stesso può atti-

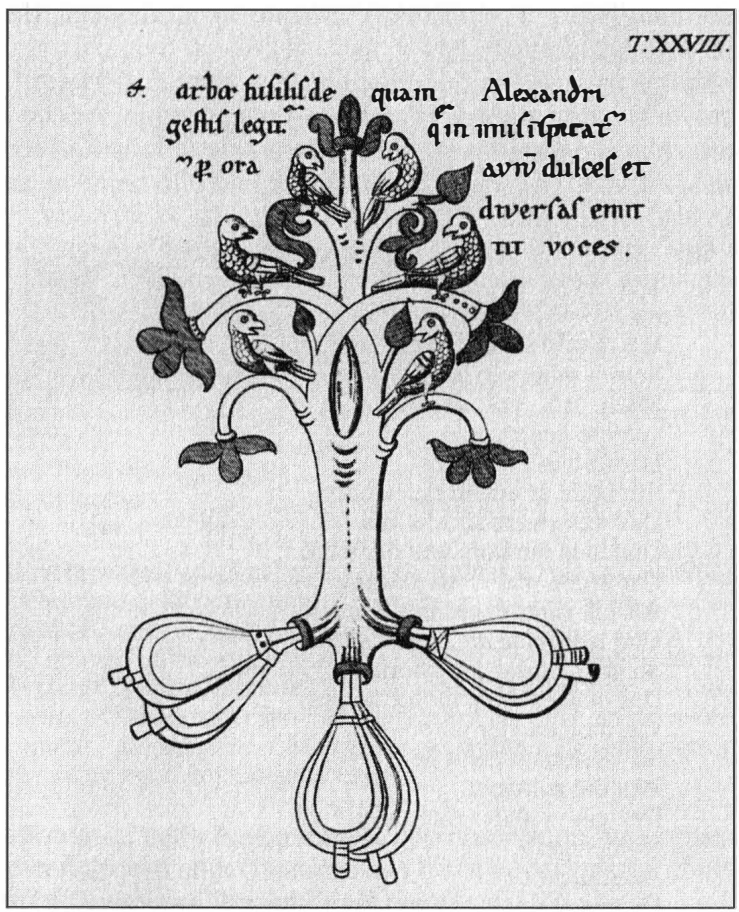

Fig. 17. *Albero musicale. Da Gerberto,* De cantu et musica sacra, *vol. 2, tavola XXVIII (copia).*

vare il canto degli uccelli mediante un mantice, e allo stesso tempo sul tiglio si muove una ruota dalle fascette d'oro, anch'essa fatta girare dal mantice. Vi sono numerose testimonianze di meccanismi rotanti simili, per esempio in cima a una tenda[60].

I tre leoni ruggenti già citati del trono di Salomone[61], che contemporaneamente funge da seggio del giudice, in un'altra variante sono utilizzati per la divinazione (la verità si dimostra con ruggiti leonini sempre più forti) in un'ordalia. Gli animali meccanici non avevano però solamente funzioni divinatorie: nella maggioranza dei poemi epici cortesi, infatti, essi servivano come guardie e ammonitori[62]. È nel *Daniel von dem blühenden Tal* (1215-1230)[63] di Stricker che probabilmente fa la sua comparsa per la prima volta un animale meccanico di questo tipo. Un animale d'oro si trova al confine tra i regni in guerra di Artù e Matur. Nella bocca porta un vessillo; se lo si estrae, scatta un meccanismo (ad acqua corrente e aria compressa) che produce un rumore assordante. Daniel, reinserendo il vessillo nella bocca, riesce a disattivare il meccanismo.

Nel romanzo *Garel von dem blühenden Tal* di Pleier[64], un leone ha la stessa funzione di guardia al confine del regno. Anche il suo meccanismo è molto simile a quello dell'animale del *Daniel*, cosa perfettamente spiegabile in quanto il *Garel* fu concepito come antiromanzo rispetto al *Daniel*.

Una variante peculiare è rappresentata dal *Crône* di Heinrich von Dem Türlîn:

Ein boum als ein tanne
Stuont mitten in dem castel,
Hôch, grôz, hol, sinewel.
von êre gegozzen.
Dar ûf was beslozzen
Ein bilde ûf einem rade enbor,
Das was swarz als ein môr
Und hâte ein horn and der hant;
Dar umbe was ez sô gewant:
Als ein ritter in das hûs kam
Und nahtselde dâ genam,
Sô blies ez daz grôz horn,
Das man es wohl mohte behorn
von dannen vier mîle.
Sô westen an der wîle
Wol die zolnaere,
Daz ein vremder ritter waere
Komen gein
Ansgiure.
Dâ muost diu âventiure

Fig. 18. *Automa musicale.*

Kostren vil tiure.
Ditz hâte gemeistert alsus
Ein guter nigromanticus
(vv. 6992 sgg.)

(Un albero simile ad un abete / stava nel mezzo della fortezza, / alto e diritto come una candela. / Plasmato dalla perfezione. / Sopra si ergeva / su di un gettaione una statua. / Era nera come un moro / e teneva un corno in mano; / ma la faccenda era un'altra: / quando un cavaliere visitava il castello / e lì prendeva albergo per la notte, / la statua suonava il corno / così da sentire tutt'intorno / alla distanza di molte miglia. / Così lo sapevano / anche i doganieri / che un cavaliere sconosciuto / era giunto / ad Ansgiure. / Ma questa avventura / gli costò cara. / Era stata realizzata / da un buon negromante. ES).

Meccanismi automatici dalla forma umana appaiono in un breve poema epico scritto in francese antico intorno al 1150 e appartenente al ciclo di Carlo: *Pélegrinage de Charlemagne*[65]:

De cuivre et de metal tres jetet enfanz.
Chascuns tient en sa boche un corn d'ivoire blanc.
Se galerne ist de mer, bise ne altre renz
Qui fierent al palis dedevers occidnet,
Ille font, tarneier et menut et sovent,
Come roe e char qui a terre descent.
Cil corn sonent et boglent et tonent ensemut
Com tabors o tarneiers o granz cloche qui pent;
Li uns esquardet l'altre ensement en riant
Que ço vos fust viaire que tuit fussent vivant.

(L'infanzia erge le sue fondamenta sul rame e sul metallo. / Ciascuno tiene nella sua bocca un corno d'avorio bianco. / Se il vento di ovest-nord-ovest viene dal mare, l'inverno non danneggia / nessuno di coloro che giunge alla palizzata proveniente da occidente. / Fondono, usano il tornio poco e tanto, / come la strada e il carro che discendono sulla terra. / Suonano il corno e sbattono e insieme rombano / come tamburi o grandi campane che pendono; / gli uni accigliati e gli altri sorridenti / così come foste veri e tutti fossero vivi. ES).

L'opinione, molto diffusa nel Medioevo, secondo cui dietro, o meglio dentro un meccanismo automatico, si nascondesse un demone è associata all'idea già citata della statua divinante. La credenza nell'oracolo parlante, ripresa dall'antichità, secondo cui la divinità parlava per bocca della statua, si trasformò nel Medioevo in quella di un demone parlante. Un passo del *Roman de Thèbes* in francese antico chiarirà questo punto:

Encor n'erent pas crestiien
Mais par le siècle tot paiien:
L'un a ouroient Tervagen,
L'autre Mahomet Apolan;
L'un les etoiles et les signes,
Et li auquant les ymagines ;
Li un gisent ymages d'or
Qu íl pendoient en leur tresor,
L'un de keuvre, d'estain d'argent,
Cèles de fust la povre gent.
De cou qui doirent avoir dans
Et li, dius lar donnast respons.
Ce n'ert pas voirs, ains estoit fable.
Car cou erent li vif dable
Qui les resas a els donient
Et les caitis en cecevoient[66].

(Non erano ancora cristiani / ma all'epoca tutti pagani: / l'uno venerava Tervagen, / l'altro Mahomet Apolan; / l'uno le stelle e i segni zodiacali, / e gli altri gli idoli; / alcuni fondevano idoli d'oro / che si appendevano nelle loro sale dei tesori, / alcuni (erano) di rame, di stagno, di argento, / di legno invece (quelli) della povera gente. / Alcuni dovevano avere gatti come padroni / e gli altri ubbidivano agli dèi della casa. / Di ciò nulla è vero, ma sono solo favole. / Perché i gatti erano diavoli umani / a cui donavano possedimenti / e da cui ricevevano benefici. ES).

La *chambre de beauté* del romanzo di Troia in francese antico[67] riserva alcune sorprese. Nel complesso, erano impiegati quattro automi, due donne e due uomini. Una figura femminile sosteneva uno specchio magico, l'altra eseguiva salti su una colonna. Gli automi maschili, invece, suonavano diversi strumenti musicali. La sala delle statue del *Tristano* di Tommaso di Britannia si ispirò probabilmente a questa stanza[68]. Provando nostalgia per Isotta, Tristano fece installare una statua a lei somigliante nel mezzo della sala. La statua, finemente vestita, aveva in mano uno scettro, su una estremità del quale poggiava un uccello semovente. Il cane seduto accanto a lei poteva scuotere la testa. Al suo fianco sedeva la fedele Brangäne con in mano il filtro d'amore.

Spesso si dice che queste statue fossero *fez por l'art de nigromance.*

Un passo dal romanzo del Graal in cui Modrain ha come amante un automa dimostra come a volte le statue presentassero comportamenti fin troppo umani:

Cele semblance estoit de fust la plus bele qui onque fust ueue enguise de fem sigisoit li rois olui carelmnet le uestoit al plus richement quil pooit et li auoit fait faire vne cambre dont il ne qui doit mie que nus hons morteus peust trouver luis[69].

(Questa statua era di legno; la più bella che si fosse mai vista; aveva sembianze di donna ed il re danzava con lei. La adornava con la maggiore magnificenza possibile e le aveva fatto costruire una stanza, la cui porta, lui credeva, non potesse essere mai scoperta da nessun altro. ES).

Virgilio: poeta, mago e ingegnere

«Virgilio rimase un modello come straordinario poeta dell'antica Roma, se si escludono alcuni attacchi da parte di rigoristi antipagani e la tendenza a demonizzare la sua persona (Virgilio mago)»[70]. Non sono molti i casi in cui un poeta dell'antichità sia stato considerato un mago. In un numero relativamente limitato di racconti, Virgilio appare come astronomo, astrologo, mago e inventore. Il poeta Virgilio e la ricezione della sua opera sembrano appartenere a una tradizione diversa rispetto a quella della magia.

Le opere letterarie di Virgilio non offrono alcun tipo di indicazione attendibile che giustifichi questa metamorfosi. Nelle biografie, ricche di elementi mitologici, si possono tuttavia riconoscere alcuni tratti che accennano a un'evoluzione di questo tipo. Nella biografia attribuita a Donato sono riportati alcuni sogni profetici della madre prima della nascita del poeta. Rimane un enigma ancora irrisolto che la citazione del Virgilio "mago" appaia nel *Policratius*[71] di Giovanni di Salisbury del 1149 ca., mentre le leggende napoletane su Virgilio mago sono databili a un periodo molto successivo. Gli sforzi di diversi studiosi tesi a sta-

bilire nessi e derivazioni e a rintracciare il cammino di questa tradizione non hanno portato finora ad alcun risultato valido[72].

Giovanni di Salisbury attribuì a Virgilio la costruzione di una mosca che a Napoli avrebbe posto fine all'invasione di questi insetti. Secondo la versione di Giovanni la mosca era in grado soltanto di tener lontane le mosche. Corrado di Querfurt afferma che Virgilio portò la mosca alle porte di Napoli e avvisò la gente che finché il talismano di bronzo fosse rimasto intatto, avrebbe tenuto lontane tutte le mosche. Nella sua *Storia naturale*, Plinio menziona come mediante l'evocazione di Miagro, divinità che aveva il compito di scacciare le mosche, fosse possibile prevenire e combattere le invasioni di quest'insetto. Gli scrittori arabi citano la costruzione di talismani[73] per difendere gli uomini dalle mosche (vedi pp. 119 sgg.). Non è sicuro fino a che punto Giovanni di Salisbury conoscesse i passi in questione o se disponesse di altre informazioni[74].

Cecco d'Ascoli inserì la mosca di Virgilio nell'ambito del suo modello esplicativo astrologico e interpretò la mosca come una pietra preziosa su cui era stato inciso un segno zodiacale, ciò che di nuovo ricorda l'arte araba dei talismani. È possibile rinvenire un nesso con *Reinfried von Braunschweig*[75], con la *Weltkronik*[76] di Jans Enikel e con la successiva poesia anonima *von Virgilio dem Zauber*[77], in cui Virgilio scopre il diavolo, o meglio i diavoli in un bicchiere[78]. Gervasio di Tilbury, nei suoi *Otia imperialia* (1211)[79], affermò che Virgilio aveva fabbricato anche altri talismani e un grillo di bronzo contro i serpenti e altri animali dannosi.

Il legame con Napoli è di particolare importanza. Corrado di Querfurt[80], cancelliere di Enrico VI, descrisse in una lettera (1196) le arti magiche di Virgilio. Vi si legge che Virgilio avrebbe fondato Napoli su tre uova. Anche la cronaca di Jean d'Outremeuse cita la leggenda che attribuisce a Virgilio la fondazione di Napoli su un uovo. Qualcosa di veramente peculiare gli sarebbe venuto in mente per la difesa dai ladri: rinchiudere un modello miniaturistico della città in un recipiente di vetro. Quando la città fu conquistata, nel vetro apparve una incrinatura. Nell'*Image du monde*[81] si trova la prima testimonianza secondo cui Virgilio avrebbe costruito una grande città su un uovo. Quando qualcuno scuoteva l'uovo, poteva allo stesso tempo far muovere l'intera città. Anche Enikel, nella sua *Weltkronik*, affermò che Virgilio costruì Napoli su tre uova. Il *Cléomadès* parla di due castelli costruiti nel mare su due uova; quando una delle due si rompe, entrambe affondano. Come già osservato dal Liebrecht[82], questi racconti sono da ricondurre con grande probabilità alla usanza di murare un uovo (e ancor prima un uomo) nelle fondazioni delle città e degli edifici.

Wolfram von Eschenbach menziona Virgilio in relazione alla sua creazione, il mago Klinsor, e lo fa anche apparire in una genealogia di maghi:

der ouch vil wunders her erkorn,
von Nâpels Virgilîus.
Clinschor des neve warp alsus
(vv. 656, 16 sgg.)[83].

(questi aveva fatto anche molte cose straordinarie, / Virgilio di Napoli. / Così pure il suo parente Clingor. ES).

Alexander Neckham citò per primo Virgilio come costruttore della *Salvatio Romae*[84], un palazzo circondato da statue di legno che raffiguravano le province romane. Nel caso in cui si fosse verificata una rivolta in una delle province, una campana posta nella statua corrispondente avrebbe dato l'avviso, quindi un uomo di bronzo su un cavallo dello stesso metallo avrebbe colpito con una lancia la provincia ribelle e immediatamente sarebbero partite le truppe per ristabilire l'ordine. La lettera di Corrado di Querfurt ci informa di un arciere la cui freccia era puntata sul Vesuvio. Un giorno un contadino toccò la corda e dall'arco partì subito una freccia che colpì il Vesuvio e scatenò un'eruzione vulcanica. Nel romanzo *Cléomadès* riappare un arciere di bronzo su cui è inscritto un monito. Ancora una volta, una persona disattenta lo tocca e la freccia scagliata provoca un incendio nella città[85].

Gervasio di Tilbury citò un altro automa di bronzo che con una tromba soffiava via i venti sfavorevoli. Già abbiamo parlato degli automi guardiani. Nell'*Image du monde* si parla di uomini muniti di martello che fanno la guardia all'entrata del mausoleo di Virgilio. Nel *Reinfried von Braunschweig* vi è un'unica guardia, mentre nella cronaca di Jean d'Outremeuse[86] le guardie del castello di Virgilio hanno nelle mani dei correggiati.

Il *Cléomadès* menziona meccanismi automatici per misurare il tempo appartenuti al laboratorio di Virgilio. Le stagioni erano indicate mediante il lancio di una mela[87].

L'*Image du monde* cita per la prima volta una testa divinante in relazione alla profezia che raccomandava a Virgilio di proteggersi dal sole. Fraintendendo la risposta, egli si espose troppo a lungo al sole e morì a causa dell'insolazione. Nel *Roman de Renart le Contrefait*[88], Virgilio possiede una testa di bronzo, mentre nell'italiana *Cronaca di Partenope*[89] ne possiede addirittura quattro.

Il suo specchio magico, come si legge nel *Cléomadès*, era una copia del faro di Alessandria. Chiunque fosse entrato a Roma con l'intenzione di tradire la città sarebbe apparso nello specchio, che dunque aveva una funzione ammonitrice e protettiva.

Il cavallo magico, cui si fa riferimento solo di passaggio nell'*Image du monde* e nel *Cléomadès*, è descritto come un cavallo di metallo, fis-

sato su una colonna, con il potere della guarigione: tutti i cavalli malati potevano essere guariti con l'ausilio del cavallo magico[90].

Anche un cronista del VI secolo attribuisce ad Apollonio di Tiana un talismano a forma di cavallo, che, eretto fuori dal palazzo dell'imperatore, impediva ai cavalli che sostavano nel luogo di fuggire[91].

Gervasio di Tilbury arricchì le leggende sulle arti di Virgilio con ulteriori esempi dei suoi poteri. Virgilio (anche Gervasio cita la sua mosca di bronzo) poteva evitare che la carne venduta al mercato andasse a male. Egli pose all'ingresso della città due statue di guardia che decidevano il destino dei nuovi arrivati: se una rideva, il viandante poteva aspettarsi la buona sorte, mentre se l'altra aveva uno sguardo serio poteva esser sicuro che sarebbe sopraggiunta una sventura. Un'altra statua di bronzo aveva la funzione di soffiare via le esalazioni nocive del Vesuvio mediante il suono di una tromba. Grazie alle sue vaste conoscenze matematiche, Virgilio sarebbe stato inoltre in grado di scavare un tunnel dentro una montagna.

Gervasio citò il caso di un inglese che scoprì la tomba di Virgilio. Questi, al pari del morto, era un maestro nelle sette arti liberali, oltre che esperto conoscitore dell'astronomia e della fisica. La testa del morto poggiava su un libro il cui tema era presumibilmente la *ars notoria*. L'inglese poté portarsi via il libro, ma i napoletani non gli consentirono di appropriarsi dello scheletro. Gervasio affermò anche di aver potuto leggere egli stesso alcuni passi del libro e addirittura di aver tentato un paio degli esperimenti ivi descritti, che si dimostrarono utilissimi.

La cronaca di Jean d'Outremeuse cita un'interessante forma di misurazione del tempo per mezzo di meccanismi automatici. Ogni sabato due uomini di ferro si lanciano l'un l'altro una clava, segnando in questo modo la fine della settimana. Sopra le dodici porte di Roma sono erette alcune statue di rame che, una volta al mese, si passano una mela di ferro. Quattro statue, raffiguranti le stagioni, avrebbero indicato quattro volte l'anno il cambio della stagione. Virgilio non solo fornì un contributo rivoluzionario alle tecniche di misurazione del tempo, ma introdusse a Napoli un sistema di illuminazione stradale permanente, costruì un ponte sospeso e una testa divinante; inoltre costruì a Roma la Bocca della Verità[92], che tagliava la mano a tutti i mentitori. La cronaca attribuisce al poeta anche la costruzione di opere civili tra cui un sistema di condotti per il trasporto di olio e vino tra Roma e Napoli e dei bagni termali.

Accanto alle sue meraviglie tecniche, la cronaca parla di un'esperienza umiliante con un cesto. Si tratta della descrizione che ha lasciato la traccia più duratura. Il motivo narrativo internazionale del "rifiuto di un

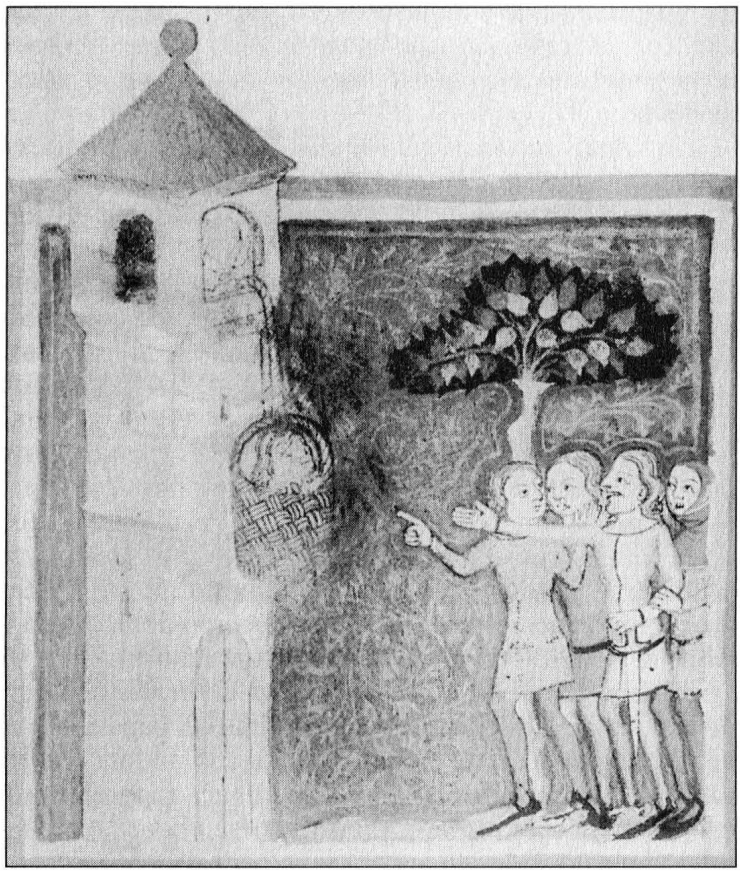

Fig. 19. *Virgilio nella cesta. Da* Weltchronik MS Perg, III *di Jans Enikel.*

pretendente sgradevole"[93] appare solo a partire dal XIII secolo associato alle leggende sulla figura di Virgilio nel contesto della visita di un amante all'amata prigioniera (*Floris et Blancheflor*). La prima testimonianza riguarda la bella figlia dell'imperatore Nerone, la quale invita Virgilio a un *rendez-vous* notturno nella sua torre. La ragazza fa calare una cesta, ma tira su Virgilio solo fino a mezza altezza, mettendo così il poeta alla berlina. Nerone sentenzia la pena di morte per il poeta, che riesce a scamparla per un soffio solo grazie alle sue arti magiche. Questo motivo è sicuramente di origine orientale, come dimostrano le analogie con il *Katha Sarit Sagara*[94], le *Mille e una notte*[95] e lo *Jataka*[96]. Da sottolineare in questo caso non è tanto lo stratagemma di una donna traditrice, quanto piuttosto il mezzo di trasporto che conduce all'amata. Il motivo dell'inganno di una donna, che può rendere ridicoli gli uomini più saggi, per esempio Ippocrate o Aristotele ("l'Aristotele a cavallo"), fu molto popolare nel Medioevo. La *Weltchronik* di Jans Enikel non parla della figlia dell'imperatore, ma di una borghese vittima della "simpa-

tia" inammissibile e molesta di Virgilio. Come in molte storielle divertenti (per esempio *Die drei Mönche von Kolmar*), lo sposo consiglia alla moglie il modo in cui può liberarsi dalle premure indesiderate del pretendente[97].

La cesta era utilizzata nel Medioevo come punizione, come gogna per panettieri, osti e altri individui che avessero violato la legge.

Nella cronaca di Jean d'Outremeuse, una dama distinta che ha avuto una relazione con Virgilio vuole costringerlo a sposarla. Pertanto gli dà a intendere che il padre le ha proibito d'incontrarla e che quindi devono farlo in segreto, cosa che può accadere solo con l'utilizzo di una cesta. Virgilio, presagendo un inganno, appare di notte assieme ad alcuni senatori che precedentemente ha reso invisibili. Nel momento in cui la maga, affacciandosi alla finestra, si prende gioco di lui, Virgilio mette nella cesta una bambola a lui somigliante. Il padre arriva la mattina e decapita la bambola, che emana un odore pestilenziale. Il demone rinchiuso nella bambola esegue alcuni giochi di prestigio che entusiasmano la folla accorsa sul luogo[98]. L'*Image du monde*, Jans Enikel e Jean d'Outremeuse citano la vendetta di questa offesa, l'accendersi del fuoco e il rogo ancora più umiliante del corpo della donna (che, nella versione di Jean d'Outremeuse, addirittura muore).

Le affermazioni ambigue della testa divinante di Virgilio gli giocano un tiro simile a quello del caso già citato di papa Silvestro. Virgilio deve proteggersi la testa dal sole e lo fa coprendola con la testa parlante, tuttavia muore di insolazione. La cronaca rappresenta la sua morte in una maniera spettacolare, proprio come era accaduto a Silvestro: Virgilio viene considerato ancora vivo per i successivi 59 anni, finché l'apostolo Paolo non lo dichiara morto.

Enikel afferma che il poeta creò una statua di pietra raffigurante una donna, la quale faceva nascere pensieri impuri in tutti coloro che la guardavano. Enikel è prodigo di dettagli nel descrivere la storia impudica di Virgilio con la sposa di un borghese; parla del loro appuntamento nella torre e della cesta che viene sollevata solo per metà. La figura 19 mostra lo sfortunato esposto il mattino seguente al pubblico ludibrio.

Nella figura 20 si può vedere la statua di bronzo il cui braccio teso indica la montagna. Un ubriaco la distrugge dopo anni di ricerche inutili. Nel momento in cui cade a pezzi, si scopre il tesoro.

L'autore dello scritto *Sängerkrieg auf der Wartburg* fa riferimento alla relazione di parentela che legherebbe Virgilio a Klingsor. Dopo la discussione tra il cantore Wolfram e Klingsor sull'astronomia, il poeta narra la storia del libro di magia di Zabulon e del viaggio di Virgilio ver-

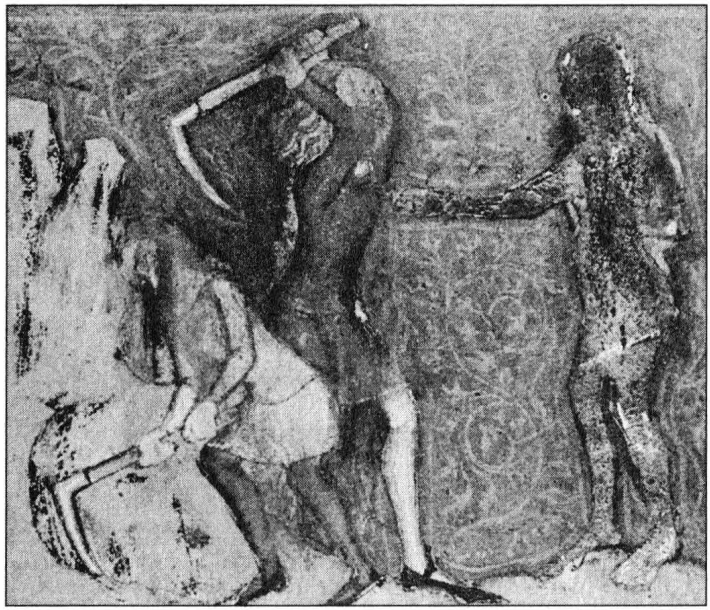

Fig. 20. *L'ubriaco distrugge la statua di bronzo scolpita da Virgilio. Da un manoscritto della* Weltchronik *di Jans Enikel.*

so la montagna della calamita. Virgilio appare come guida di alcuni viaggiatori che intraprendono un viaggio verso la montagna per cercare il libro di Zabulon (o Savilon). In effetti giungono sulla montagna e Virgilio scopre una mosca rinchiusa in una bottiglia che gli chiede aiuto:

> Si sprach: «hiulf mir, Virgilius, ez ist wol an der zît!»
> Ich will dir offentlîch verjehen, du wirst noch künste rîch
> Ein buoch hie nâhe bî mir lît,
> de wil ich wîsen dich, Virgilius, wizzez endelîch,
> dâ mit du allen pfaffen obe ligst,
> dâz bi mir bleip.
> Und as gesigt
> Daz Zabulon mit sîner hende schreip
> (str. 160-162)[99].

(Lei disse: «Aiutami Virgilio, sarebbe necessario!». / Te lo prometto, sarai padrona delle arti. / Ho qui un libro – così ti voglio istruire. / Lo devi sapere, o Virgilio, finalmente lo devi sapere, / così da essere superiore a tutti i dotti. / Questo rimane presso di me. / Lo ha scritto Zabulon, di suo pugno. ES).

Il furbo Virgilio, raggiunta la meta dei suoi desideri, pretende dal demone, che si è trasformato in una mosca, che gli dica come superare in astuzia l'automa posto a guardia del tesoro. Esso funziona mediante una lettera o un foglietto che tiene nascosto nella testa[100]. Virgilio convince con l'inganno la mosca a rientrare nella bottiglia, come avviene nelle favole orientali dei geni nelle bottiglie, dandole a intendere di non crede-

re che un demone così grande possa trasformarsi in una mosca così piccola e entrare di nuovo nella bottiglia. Lo spirito della bottiglia non è l'unico motivo orientale: si pensi anche al noto episodio dei grifoni delle *Mille e una notte* che rapiscono Virgilio cucendolo in una pelle. Tuttavia, non lo portano, come nelle fiabe, nella valle dei diamanti, ma nel posto dove si trova il libro di magia[101].

Virgilio si serve del demone facendogli costruire un ponte (vedi le leggende sul diavolo o sul gigante costruttore), percorrendo il quale il poeta, bloccato fino a quel momento assieme ai suoi compagni, può di nuovo far ritorno in patria.

Il sinistro Zabulon era un dotto ebreo vissuto intorno al 1200 a.C., dedito all'idolatria (avrebbe venerato un vitello) e all'astrologia, creatore degli automi di cui abbiamo già parlato. Nel *Reinfried von Braunschweig* (dopo il 1291), l'automa possiede una clava che usa contro il proprio creatore. Secondo l'autore, in quello stesso momento nacque Cristo.

La raccolta intitolata *Gesta romanorum*[102], risalente alla prima metà del XIV secolo, annovera altri miracoli e scoperte oltre ai numerosissimi già attribuiti a Virgilio. Anche qui sono evidenti gli influssi orientali; Virgilio, infatti, oltre a uno specchio magico, possiede un tappeto volante. Grazie all'aiuto del suo specchio, riesce ad annientare in un duello di magia un avversario a lui ostile. Nel frammento *von Virgilio Zauberer*[103], Virgilio trova il demone della bottiglia non sulla montagna della calamita, ma, molto banalmente, intento a vangare in un vigneto. Il numero dei demoni nella bottiglia, inoltre, cresce fino a 72. La figura 21 ci mostra un contenitore ovviamente molto più grande. Dopo aver frantumato il vetro e liberato i demoni, questi gli insegnano l'arte magica, che Virgilio mette subito alla prova una volta tornato a Roma creando la statua di una donna che induce i passanti a pensieri impuri. Sembra che la statua avesse sortito il suo effetto anche sullo stesso Virgilio, in quanto questi si innamorò della figlia del borghese che, come abbiamo già visto, lo avrebbe umiliato nella storia della cesta[104].

La "medicina magica"

La medicina medievale si è evoluta a partire da due tradizioni differenti: dalla "medicina magica" e dal protrarsi dell'antica tradizione risalente a Ippocrate di Kos (460-375 a.C.). La "medicina magica" si fonda su un sapere ugualmente antico, che giunse fino al Medioevo grazie alla *Storia naturale* di Plinio.

Queste tradizioni sono parallele e si incrociano in diversi punti. La

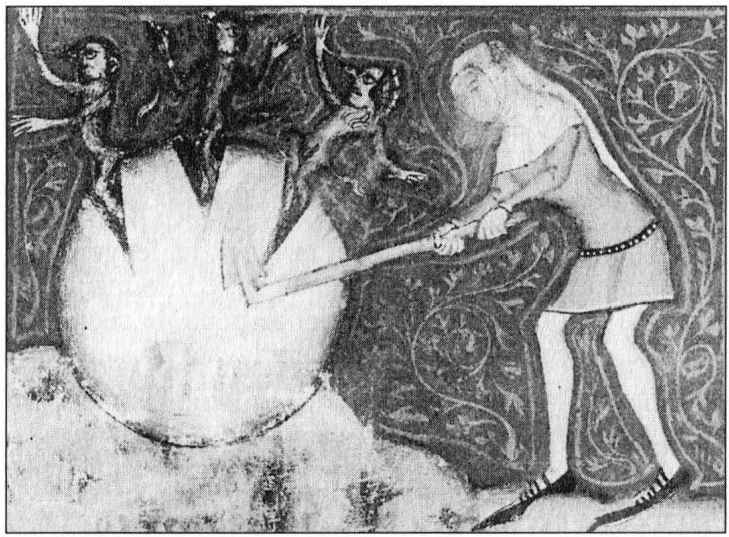

Fig. 21. *Virgilio distrugge il vaso con i demoni. Dalla* Weltchronik *di Jans Enikel.*

scienza medica occidentale non sarebbe comunque pensabile senza le basi gettate dalla medicina greca (tramandata grazie alle traduzioni e alle rielaborazioni arabe) insegnata nelle università di Salerno e Toledo[105].

La pratica magica in medicina concerne la genesi e l'eziologia delle malattie. Infermità mentali come la follia, l'epilessia, l'impotenza, e così via, ma anche la febbre e le epidemie, erano considerate per molti versi opera dei demoni, anche se molti furono i tentativi di ricondurle a cause "naturali"[106].

I teorici medievali ripresero l'antica tesi secondo cui dietro a ogni malattia vi sarebbe stato l'intervento di un demone e, conseguentemente, utilizzarono l'esorcismo per combattere le infermità. Il malocchio era considerato un'altra causa di malattia, al pari dell'azione dei maghi e, in seguito, delle streghe. (Sull'impotenza causata dalla magia, una malattia altamente temuta, vedi pp. 91 sgg., 96 sg.).

Terapeuti e guaritori erano reclutati da ogni tipo di categoria professionale; anche le loro capacità variavano moltissimo: da quelle dei ciarlatani delle fiere a quelle dei guaritori professionisti.

I guaritori popolari, come per esempio l'ungherese *táltos* (vedi p. 220), erano affiancati da coloro che per guarire utilizzavano le preghiere, le formule magiche e la magia simpatetica. Vi era un'intera gamma di pratiche appartenenti alla magia cristiana. Siccome si pensava che le malattie provenissero da Dio, si deduceva che attraverso l'intervento divino si potesse ottenere anche la guarigione, pertanto si portavano i malati in Chiesa.

In questo campo erano utilizzati gli stessi oggetti magici appartenenti al repertorio della magia sacramentale: la Bibbia, le Sacre Scritture, i

nomi di Cristo e dei santi fungevano da amuleti. Già all'epoca di Cristo si credeva che tutti gli oggetti che gli erano associati (come i suoi vestiti ecc.) avessero poteri curativi. Cristo stesso poteva guarire mediante l'imposizione delle mani. Questi poteri erano attribuiti anche agli oggetti appartenenti ai santi, i quali potevano guarire anche per contatto.

Il bacio di un santo, per esempio, si diceva potesse guarire un lebbroso. La saliva è il più antico dei farmaci. La leggenda narra che san Severino guariva i lebbrosi sputando sulle loro mani[107]. La saliva poteva curare il mal di testa, i morsi dei serpenti, la cecità, la paralisi, la sordità ecc. Anche l'acqua dove si era lavato un santo (o addirittura quella dove era stato lavato una volta morto) e le sue reliquie servivano allo stesso scopo.

La fede nel potere curativo del sangue è di certo antichissima; nel Medioevo il sangue dei santi era ritenuto molto efficace. Anche la terra da essi toccata aveva il potere di guarire; la terra proveniente dal sepolcro di Cristo, soprattutto, era impiegata nella magia della guarigione e in quella difensiva[108].

Determinate malattie erano associate a determinati demoni, così come la loro guarigione era attribuita ad alcuni santi[109]. In questa sede basti ricordare il caso di san Biagio, considerato protettore della gola.

Molte delle invocazioni di santi ci sono pervenute sotto forma di formule magiche, che rappresentano varianti cristianizzate delle formule pagane di guarigione magica.

Weyer afferma che i santi, se invocati adeguatamente, erano così generosi da allontanare le malattie prima del loro insorgere:

> Hiezu solten billiu die gifftige bisse der wütende bösen hunde/welche mit natürlichen bewerte mittele d'Medicin wol geheilt werden können/gehören/doch wil man zu S. Hupert in Ardennen lauffen/un alda ein stuck von dem stul in die stirn kleben lassen vn buß annemen/auch die macht empfange eine andem/so volgens auch gebissen werde mögte/die tag vn jare zu besuchung S. Huberts auß zu stelle/dan da dz nit geschehe muste sie toben und wüten (34/226/156).

> (Anche i morsi del cane rabbioso possono essere guariti con i mezzi della medicina. Infatti la gente si mette in cammino verso Sant'Uberto nelle Ardenne e lì si incollano un pezzo del suo scanno sulla fronte e fanno penitenza e intrapendono il pellegrinaggio ogni anno, così che non debba accadere che si infuri e si adiri. ES).

Se tuttavia i santi non erano venerati con il sufficiente ardore, essi impartivano punizioni come per esempio il fuoco di sant'Antonio l'Eremita. I re magi erano oggetto della massima venerazione per il loro potere curativo[110].

Mediante la recitazione di benedizioni si cercava di intensificare l'ef-

fetto dei farmaci e delle erbe; le benedizioni erano altresì utilizzate al momento della raccolta delle erbe.

La cosiddetta *magia naturalis* ebbe un ruolo fondamentale nello sviluppo della medicina. Il successo terapeutico doveva essere garantito dal dominio sulle forze naturali magiche. Arnoldo da Villanova ha tentato di spiegare l'origine magica delle malattie non mediante l'azione di demoni ma a partire dalla magia naturale. L'evoluzione di questo concetto fu parallela all'acme dell'astrologia araba in Europa nel XIII secolo. L'astrologia si era conquistata una posizione solida specialmente nella prognosi medica[111].

Lo scritto di Tābit ibn Qurrā sulla produzione di sigilli (IX secolo), la dottrina dell'interpretazione dei sogni di al-Razi e l'osservazione dei giorni critici influenzarono la prognosi e la terapia mediche. Alle diverse fasi lunari era attribuita la massima importanza. Specifici giorni erano considerati nefasti per il successo della cura; inoltre, determinate stagioni erano associate a umori particolari, che parimenti costituivano un elemento decisivo per la guarigione.

Villanova affermò perfino che l'effetto dei farmaci non dipendeva tanto dalla loro composizione quanto dalla congiunzione astrale. Disse che esistevano sostanze in grado di produrre effetti terapeutici solamente sotto l'influenza di determinate costellazioni planetarie[112].

In base al modello di Tābit, i medici fabbricavano amuleti in cui erano incise determinate costellazioni. Si dice che nell'agosto del 1301 Villanova abbia guarito papa Bonifacio VIII da una colica renale utilizzando un sigillo d'oro in cui era inciso il segno del Leone[113]. Per incrementare l'effetto di questo sigillo, lo dotò di iscrizioni religiose oltre a quella astrologica già menzionata.

Dai manoscritti anglosassoni[114] ci sono pervenute due importanti testimonianze della prassi della medicina magica. Il più antico, il *Laecboc*[115] o *Leechbook*, risale alla metà del X secolo e contiene essenzialmente prescrizioni mediche basate sull'antica magia (popolare). L'utilizzo dell'acqua santa, delle preghiere e dei sacramenti per l'intensificazione del potere curativo di farmaci ed erbe medicinali appare come un corollario cristiano. Anche se al giorno d'oggi molte delle ricette proposte mostrano di essere frutto della superstizione, se non sono addirittura ridicole, il libro fu scritto come un manuale per gli studenti di medicina i quali guardavano con disprezzo i ciarlatani[116]. Il *Lacnunga*, un manoscritto medico un po' più recente, è la compilazione di testi eterogenei che, in una successione arbitraria (in contrapposizione alla struttura molto definita del *Leechbook*), trattano temi quali ricette, farmaci e metodi di cura appartenenti principalmente alla prassi magica.

Il manoscritto presenta una combinazione casuale di benedizioni e formule magiche di origine latina, greca, ebraica e nordica. Se il *Leechbook* è stato definito il manuale per gli studenti di medicina, allora il *Lacnunga* può essere considerato il manuale per gli stregoni[117].

Tra le numerose piante utilizzate nelle pratiche magiche[118], basti citare tre delle più note.

Il termine "mandragola" deriva etimologicamente dal gotico *runa* = "segreto", in alto tedesco antico *rûnên* = "sussurrare", "parlare piano", e dal norreno *run* = "segreto", "runa". La pianta appartiene alla famiglia delle Solanacee e presenta una radice con due estremità che ricordano le gambe umane. Come molte Solanacee, si tratta di una pianta velenosa, a causa dell'alta percentuale di alcaloidi che possono provocare tachicardia e spasmi. Probabilmente questa pianta era già nota agli Egizi, ipotesi che sembra essere confermata dalle pitture, e agli Ebrei. Quando nella letteratura si faceva riferimento alla mandragola, probabilmente si pensava anche ad altre piante della stessa famiglia, come la belladonna, o a piante dall'aspetto simile.

Il resoconto dello storiografo Giuseppe Flavio menziona per la prima volta la pericolosità della raccolta della mandragola.

La valle che abbraccia la parte settentrionale della città di Macheronte si chiama Baara; in questa valle nasce una radice portentosa che porta lo stesso nome. È rosso fiammante e riflette i raggi rossi del tramonto; è difficilissimo estirparla, perché si sottrae a chiunque le si avvicini e si ferma soltanto quando le si versa sopra dell'urina o del sangue. Anche in questo caso, se si tocca la radice, di sicuro si muore. Tuttavia la si può cogliere nel seguente modo: scavare tutto intorno a essa, in maniera tale che solo una piccola parte resti nella terra. Quindi legare alla radice un cane: esso morirà nel momento in cui strapperà la radice per seguire colui che ve l'ha legato, sacrificandosi così al posto del vero obiettivo della pianta, l'uomo. Una volta che la si ha in mano, non è più pericolosa. Però ci si dà tanta pena per ottenerla a causa delle sue proprietà: semplicemente avvicinandola al malato è in grado di scacciare i demoni o gli spiriti maligni che possiedono i vivi e li uccidono se non viene immediatamente prestato loro aiuto[119].

Questo passo era molto noto nel Medioevo; numerose illustrazioni[120] vi fanno riferimento. Ildegarda di Bingen († 1179), sostenitrice dell'analogia tra piante e uomini, era convinta che il diavolo vivesse in questa pianta. Ella indicò un metodo che consentiva agli uomini di utilizzarla: la si doveva bagnare con acqua di sorgente fresca, affinché tutto il male scomparisse. Ildegarda sapeva anche che la pianta non cresciuta poteva essere impiegata a scopi magici. Per esempio, per riportare alla normalità la pulsione sessuale di un uomo alimentata da un incantesimo: l'interessato doveva legarsi tra il petto e l'ombelico una man-

dragola femmina adulta, poi doveva spaccare la radice, lasciarne una metà sul proprio corpo, sbriciolare l'altra metà e ingerirla assieme alla canfora[121].

La mandragola era molto apprezzata nell'Europa medievale, ma la maggior parte delle radici messe in vendita nei mercati non erano allo stato naturale, ma venivano intagliate. Le radici erano scolpite in forma d'uomo e di donna abbigliate[122].

L'estrazione della mandragola avveniva essenzialmente come nella descrizione di Flavio, in più ci si immaginava che la pianta emettesse un urlo quando la si estirpava. Tale urlo poteva uccidere un uomo all'istante, a meno che non ci si cautelasse tappandosi le orecchie e sacrificando un cane legato alla pianta.

Alla mandragola era anche associata l'idea dell'omino della forca che nasceva dal seme dell'impiccato sul patibolo[123].

Il Medioevo riprese l'idea delle eccellenti qualità della radice di mandragola di cui parla Plinio nella sua *Storia naturale* quando afferma che gli uccelli mettono questa pianta nei loro nidi per impedirne la distruzione. Corrado di Megenberg (1309-14, †1374) menziona di essa altre e ben più potenti qualità:

Wenn man im (dem Specht) sein kint versleht mit ainem zwickel, sô pringt er ain kraut und helt daz für den zwickel, sô vert er her dan. Daz kraut haizt ze latein herba meopis, daz spricht paumhäckelkraut und haizt in der zaubraer puch thora und waer nit guot, daz man ez gemainlech erkennet, wan ez gênt sloz gegen im auf[124].

(Quando si impedisce al picchio con un turacciolo il passaggio verso i suoi piccoli, questi prende un'erba e la mette davanti al turacciolo così da farlo cadere. Quest'erba si chiama in latino herba meopis che significa erba apri albero e nel libro della magia si chiama Thora e sarebbe male se fosse a tutti nota, perché si potrebbero aprire le serrature. ES).

A causa di questo effetto, i ladri e i cercatori di tesori la considerarono probabilmente uno strumento indispensabile[125].

Il vischio, particolarmente amato dalle popolazioni germaniche e celtiche, era molto apprezzato nel Medioevo per il suo potere di difendere gli uomini dai demoni, dai druidi e dalle streghe. Se per esempio una strega, seduta su un albero, provocava una tempesta, era possibile immobilizzarla cospargendo del vischio intorno all'albero; ultimata questa operazione, si ristabilivano le condizioni meteorologiche anteriori all'incantesimo.

Nella medicina popolare il vischio era utilizzato soprattutto contro l'epilessia a causa di una forma di analogia: come il vischio non cade da un albero, così chi lo assume non cadrà al suolo. Secondo Bertoldo

da Ratisbona (nato intorno al 1210), re David avrebbe scoperto questa proprietà della pianta:

Der künig, der do huete des bichs seines vatters und im gehorsam was der sach, das ein Frau storczod und hät den hinvollunden siechtag. da pat er got, das er im kunt taet, was gut da fuer waer. Do kam ein Engel von hymel und sprach: wer ein aichelmistel hat an der rechten hant in einem fingerlein das der mistel die hant peruert, der siechtage peruert das mensch nimermer[126].

(Il re, che proteggeva il bestiame di suo padre e gli era ubbidiente, osservò che una donna era caduta perché epilettica. Allora supplicò Dio che gli spiegasse quale fosse l'antidoto. Allora giunse un angelo dal cielo e così parlò: «Colui il quale tiene nella mano destra un vischio appeso ad un anello, così che il vischio ne accarezzi la mano, non sarà mai più colto dalla malattia». ES).

Nel processo di guarigione magica[127] ebbero un ruolo fondamentale l'imitazione degli animali malati, la tradizione della medicina popolare, le usanze legate ai culti pagani e il patrimonio della medicina antica, anche se decaduto e reinterpretato. Il punto centrale del processo di guarigione magica è senz'altro la fede nell'efficacia di forze invisibili e demoni. I segni visibili dell'invisibile sono da rintracciare da un lato in ciò che è fuori dell'ordinario, dall'altro, nell'analogia. Pertanto la guarigione si basa sul principio della magia simpatetica: l'identico o il simile genera il simile. Se si aveva mal di fegato, si mangiava il fegato degli animali o erbe a forma di fegato. Avrebbe funzionato anche la somiglianza o l'uguaglianza del colore. Ecco perché lo zafferano era utilizzato per combattere l'itterizia. Il secondo principio è quello del fenomeno isolato, lo straordinario, cui, per questa stessa ragione, sono attribuiti effetti curativi: animali demonizzati, come rospi, pipistrelli, gatti, lupi ecc., ma anche le formule magiche.

La formula magica finalizzata alla guarigione[128] fa riferimento ai cambiamenti del corpo quanto a 1) sostanza, 2) temperatura, 3) sensazioni. I cambiamenti della sostanza come per esempio le ulcere, la tisi e l'atrofia possono essere combattuti con le formule magiche, che si concentrano sia sull'eliminare, sia, nei casi di perdita, sull'accrescere. Le fratture, anch'esse comportanti una modificazione della struttura del corpo, sono guarite con formule magiche simili alla seconda formula di Merseburg[129].

Lesioni come le scottature si affrontano con la magia per analogia: la formula magica da utilizzare conterrà termini appartenenti al campo semantico del fuoco[130]. Nei casi di erisipela ritorna il principio della somiglianza: la formula fa riferimento al colore rosso.

La febbre era considerata una malattia vera e propria: in alto tedesco medio, *rite*, *ritte* è l'essenza che sopraffà l'uomo e lo scuote; per que-

sto motivo la formula magica riprende il motivo dello scuotimento, come avviene nella benedizione di Tobia *fur den ritten*.

Do unser her an die marter trat,
do er erbidmet alles was do was.
Ain jude in seinem spotte sprach:
«Herr maister, hastu den Ritten?»
Unser lieber Here sprach:
«Den ritten ich nit enhan,
noch ie nie gewan;
es sei wip oder man,
der diese wort gesprechen kann,
das in der ritte nymer kun an». Amen[131].

(Al tempo in cui Nostro Signore patì le pene del suo martirio / il mondo tutto tremò. / Ed un ebreo lo sbeffeggiò: / «Signore, avete i brividi di febbre?». / Ed il Nostro buon Signore rispose: / «Non ho la febbre, / e nessuno mai l'avrà; / sia esso uomo o donna, / chi dice questo / non avrà mai la febbre». Amen. ES).

Personalità importanti per la magia

Alberto Magno[132], il cui vero nome era Albert, conte di Bollstädt (1193-1280), nacque in Svevia, studiò a Padova e fu considerato *doctor universalis*, ovvero il più grande dotto del Medioevo.

Dopo aver concluso i suoi studi, entrò nell'ordine dei domenicani; tra il 1228 e il 1245 insegnò a Colonia, Hildesheim, Friburgo, Ratisbona e Strasburgo.

Alberto si impegnò nella divulgazione della filosofia aristotelica, che volle rendere accessibile ai suoi contemporanei attraverso l'utilizzazione dei commentatori arabi. Durante i suoi studi, si dedicò anche alla zoologia e alla botanica, agli esperimenti scientifici con le piante e all'osservazione degli animali.

Egli consolidò l'autorità di Aristotele nel campo scientifico sperimentale modificando i principi aristotelici per adattarli alla dogmatica cristiana. Scrisse inoltre opere di mineralogia, geografia, farmacia e medicina; infine s'impegnò in una raccolta degli scritti aristotelici e pseudoaristotelici (a questi attribuiti).

La leggenda che si formò intorno alla sua persona prese le mosse dal suo notissimo metodo sperimentale che fu interpretato come un atto magico sinistro. Il suo allievo favorito, Ulrico di Strasburgo, secondo quanto riferito dal suo biografo, Pietro di Prussia, definì Alberto un esperto di magia e leggende. La sua biografia lo dipinge come un dotto pio, il cui interesse per la magia era finalizzato esclusivamente alla confutazione dei falsi miracoli. I sedicenti taumaturghi si definivano

astronomi, astrologi o alchimisti. Alberto, come maestro in tutte queste arti, voleva solo osservare attentamente i suoi "colleghi".

Nelle sue opere teologiche, Alberto trattò anche le arti magiche e le sue idee al riguardo non si differenziano da quelle dei padri della Chiesa. Tuttavia trascrisse anche alcune citazioni di Avicenna che non coincidono con la sua visione filosofica. Alberto non mise mai in dubbio, né nei suoi scritti religiosi né in quelli scientifici, la possibilità di compiere miracoli con l'aiuto della magia.

Egli distinse gli astrologi dai maghi, che definì negromanti; definì i *magi* persiani "maghi", ma non *malefici*. Sembrerebbe che Alberto, molto più di Tommaso d'Aquino, abbia considerato la magia da un punto di vista scientifico, distinguendola chiaramente dalla *magia naturalis*.

Intorno alla figura di Ruggero Bacone[133] circolavano già nel Medioevo leggende che lo presentavano come un arcimago. Il recitativo scritto a Dubrovnik dal francescano Pietro di Trau (1383-85) non lo definì però un mago, mentre John Bale (1548) lo presentò come un negromante e un illusionista che, grazie all'aiuto dei demoni, avrebbe compiuto alcuni miracoli a Oxford[134]. Una seconda fonte è il *The Famous History of Fryer Bacon Containing the Wonderful Things that He Did in His Life: also the Manner of His Death with the Lives and Deaths of The Two Conjurers Bunge and Vandermast* (1594)[135]. I dotti del Rinascimento considerarono Ruggero Bacone il rappresentante della *magia naturalis*, come emerge nella raccolta di curiosità di Giovan Battista Della Porta (1558) dall'omonimo titolo, *Magia naturalis*. Nella sua apologia della magia, Pico della Mirandola (1487) definì Ruggero Bacone un "dotto della rispettabile magia naturale".

Sembra che lo stesso Bacone avesse un atteggiamento ambiguo nei confronti della magia, come attesta il fatto che egli scrisse un'opera dal titolo *Lettera sulla nullità della magia*.

Probabilmente conobbe personalmente maghi e illusionisti, perché menzionò relativamente spesso «tali persone». Inoltre portò un'importante testimonianza contro gli scritti d'occultismo in circolazione all'epoca, polemizzando contro di essi perché, a suo avviso, erano ingiustamente attribuiti ai saggi dell'antichità. Secondo Bacone questi scritti non contenevano nient'altro che menzogne e, di conseguenza, la legge doveva proibirli. Il tentativo di dimostrare la nullità della magia abbraccia tutte le sue opere, sebbene egli non mettesse in discussione la possibilità di compiere miracoli con l'aiuto dei demoni[136].

Diversamente da Agostino, ciò che lo disturbava della magia non era il lato antireligioso e anticristiano, ma l'inganno e la mancanza di valore[137]. Egli criticò i maghi per la loro fede ingenua negli effetti delle

evocazioni e affermò che la voce umana non aveva mai avuto il potere che le si attribuiva.

In una delle sue opere Bacone sostenne che non tutto ciò che affermavano gli scritti magici era sbagliato, ma che alcuni scritti "magici" sarebbero stati in realtà opere scientifiche. Alla fine, la scienza sperimentale avrebbe dovuto tener testa alla magia, che accecava e ingannava l'umanità con i suoi miracoli, compiendo miracoli ancora più grandi.

Il fatto che Bacone ebbe fama di mago ha sicuramente radice nei suoi scritti, da lui stesso definiti opere segrete dell'arte e della natura, che (a un'analisi moderna) descrivono pratiche magiche. A differenza di Alberto Magno, Bacone rifiutò di accostare i suoi sperimenti alla magia. La sua peculiare sintesi di magia e scienza si mostra particolarmente nella dottrina della moltiplicazione della specie. Egli ipotizzò che gli influssi occulti dei pianeti sulla natura e sull'uomo dovessero essere considerati simili ai raggi solari e all'effetto del malocchio. Lynn Thorndike ha definito la dottrina di Bacone una «dottrina magica scritta in un linguaggio fisico matematico»[138].

Sembra che anche Bacone possedesse una testa parlante, come abbiamo già appreso a proposito di Alberto Magno e Gerberto (vedi pp. 150 sgg.). Anche se non fu mai sospettato o accusato di magia, temette di esserlo, come fanno pensare alcune delle sue affermazioni. A proposito dell'astronomia, Bacone parlò della saggezza di coloro che possiedono conoscenze in questo campo, che nulla in comune hanno con la magia e che, ciononostante, sono stati definiti maghi[139].

Anche Michele Scoto si schierò contro la magia, sebbene, evidentemente, non riuscisse a sottrarsi al suo fascino. Non solo parlò, con evidente divertimento, di maghi e negromanti, ma possedette una conoscenza profonda dei libri di magia dell'epoca. Non si stancò di sottolineare come la magia avesse un effetto nefasto sulla morale e come annichilisse la fede. A suo avviso, il mago rimaneva sempre uno scellerato, ciononostante doveva riconoscere che egli conosceva i segreti della natura. Condannò la divinazione, di cui menzionò 28 tipi, sostenendo però allo stesso tempo che si trattava di un metodo ufficiale. Considerò veri anche i miracoli attribuiti a Simon Mago[140].

Scoto sottolineò il carattere sperimentale della magia e, egli stesso, si occupò di esperimenti scientifici, se non di magia, come vuole la leggenda. Non sorprende pertanto che gli venga attribuito un manoscritto del XV secolo che descrive un esperimento negromantico. Si trattava in questo caso chiaramente dell'evocazione di uno spirito coadiutore, mirante alla coercizione di un demone che doveva essere utilizzato come scienziato e profeta. Il momento dell'evocazione è scelto in base a un'in-

terpretazione astrologica; la vittima è una colomba bianca, il cui sangue è versato in un recipiente di vetro e offerto ai demoni, perché essi amano il sangue più di ogni altra cosa, come confermò lo stesso Scoto[141].

L'adepto traccia un cerchio con il cuore sanguinante della colomba, prega Dio nei salmi, ma gli è proibito di colpire la croce[142].

Facendo mostra di una sorprendente conoscenza dell'etimologia, Michele Scoto sostenne che il termine "mago" celava in sé un triplice significato: 1) "prestigiatore", "illusionista", 2) *maleficus* e 3) *sapiens*, "saggio". Alla sua epoca il *maleficus* e l'illusionista incorrevano in divieti, e solo il *magus sapiens* poteva agire senza timore di essere punito. Il *maleficus* interpretava i sogni, evocava gli spiriti e fabbricava i talismani, mentre l'illusionista veniva disprezzato come un saltimbanco.

Guglielmo d'Auvergne[143], uno dei teologi più famosi del Medioevo, eletto dal papa vescovo di Parigi (1180 ca.-1249), fu uno dei primi dotti medievali a potersi vantare di conoscere approfonditamente le opere attribuite a Ermete Trismegisto.

Nel suo scritto *De universo* si occupò tra le altre cose di magia. Secondo Guglielmo lo scopo principale della scienza magica era quello di compiere miracoli, che però potevano riuscire solo grazie all'aiuto dei demoni. Egli operò una distinzione tra miracoli che in realtà erano un'illusione ben riuscita di un illusionista saltimbanco, miracoli compiuti con l'aiuto dei demoni e miracoli provocati da forze naturali (occulte) ancora sconosciute. Egli definì questo terzo gruppo "magia naturale", un concetto che avrebbe avuto un ruolo importante soprattutto in Paracelso e nel Rinascimento.

Guglielmo citò un libro di magia, *Il grande cerchio*, che conteneva indicazioni su come evocare i demoni. Il libro consentiva di evocare i quattro re dei demoni da quattro parti del mondo assieme alle loro orde, cui appartenevano spiriti a cavallo, saltimbanchi e musicisti che al passaggio non lasciavano tracce sul suolo. Un meraviglioso castello incantato appariva allo spettatore all'interno del cerchio magico, per poi scomparire di nuovo. I maghi non erano in grado di ripetere questa illusione di fronte ai dotti, ciò che sicuramente li screditò agli occhi di Guglielmo di Auvergne.

Questi si mostrò scettico anche nei confronti dei demoni coadiutori che conferivano al mago i suoi poteri. Se i Caldei, gli Egizi e gli Arabi avessero avuto effettivamente tanto potere, e avessero pertanto controllato tanti demoni, avrebbero già da tempo dominato il mondo intero.

La sua distinzione tra *magi* e *malefici* si basava sull'ipotesi che la parola deriva da *magna agentes*, che egli considerava adepti della magia naturale.

Cecco d'Ascoli[144], il cui vero nome era Francesco Stabili (1257-1327), fu astrologo di corte al servizio del duca di Calabria. A causa delle sue opinioni radicali, l'Inquisizione lo accusò di eresia e lo fece giustiziare nonostante la sua abiura. Si pensa che un suo collega invidioso, un certo Dino, gli avesse mosso tale accusa. L'imputazione si appellava principalmente a un suo scritto, *Commentarii in sphaeram Joannis de Sacrobosco*. «Un guazzabuglio di astrologia, fisica, storia naturale e della cosiddetta filosofia. Non fu difficile per l'Inquisizione rintracciare in questa poesia didascalica piena di fantasticherie passi in contraddizione con i dogmi cristiani. Nei commenti sulle sfere, a provocare il risentimento della Chiesa fu soprattutto la dottrina degli influssi degli spiriti maligni sul mondo e sugli uomini»[145].

Non crediamo affatto che Cecco d'Ascoli venne condannato solamente per il fatto che avesse menzionato l'influsso degli spiriti maligni, perché i molteplici influssi demoniaci e la loro repressione furono oggetto delle discussioni dei teologi sin dall'alto Medioevo.

Piuttosto, si può ipotizzare che furono le sue opinioni radicali sull'astrologia e la magia a portare alla sua condanna. Per esempio, nel suo commento alle *Sfere*, Cecco affermava che era possibile far scendere i demoni dei pianeti dalle sfere superiori per costringerli al proprio servizio.

> Dal dominio della quarta delle otto sfere nascono uomini divini che si chiamano Dii de Nabcoh ("dèi sublimi") e che modificano le leggi e le opinioni del mondo, come hanno fatto per esempio Mosè, Merlino e Simon Mago[146].

Qualcosa di simile accadde a Pietro Aponense, più conosciuto come Pietro d'Abano, nato ad Abano nel 1257 e ivi morto nel 1316. A causa del suo studio delle dottrine neoplatiniche, questo famosissimo medico entrò in conflitto con la Chiesa, che lo accusò di magia. Morì in prigione prima ancora di essere condannato. I suoi scritti medico-filosofici furono utilizzati in seguito dai dotti rinascimentali, come testimoniano le loro numerose edizioni.

Il suo *Geomantia* fu pubblicato solo nel 1549 a Venezia. Un manuale di astronomia del 1310, invece, non fu mai pubblicato. Il nipote del dotto rinascimentale Pico della Mirandola, Gianfrancesco, fece risalire gli "errori" di Pietro d'Abano alle sue letture della *Picatrix* (vedi p. 117). Questa ipotesi non è totalmente da rifiutare, perché probabilmente anche Pietro fu un sostenitore dell'astrologia radicale e del determinismo astrale. Gli furono attribuiti alcuni scritti dal contenuto astrologico e magico, come per esempio l'*Elucidarium necromanticum*, gli *Elementa magica* e l'*Heptameron*[147].

Questo "Faust del Trecento" fu dichiarato colpevole dopo la morte, il suo corpo fu addirittura riesumato e bruciato nella piazza di Padova.

La vergine di Orléans[148] nacque nella Lorena, regione famigerata per i processi ai maghi. Fu accusata di essersi unita carnalmente con le fate, che nella fede popolare della Lorena avevano una grande importanza. Giovanna d'Arco fu inoltre accusata di evocazione dei demoni e di aver stretto un patto con il diavolo. Le voci che ella affermava di udire furono interpretate come voci di demoni, in particolare di Belial, Satana e Behemoth, e non come voci di angeli, secondo quanto da lei sostenuto. Fu accusata pubblicamente di essere una maga e una strega, sebbene ufficialmente fosse accusata solo d'eresia[149].

Il famoso e famigerato maresciallo di Francia, Gilles de Rais, non fu condannato solo per le sue crudeltà: nel suo caso furono decisive considerazioni di ordine politico. Furono numerose le speculazioni dei suoi nemici dopo il sequestro dei beni che seguì la sua imputazione e condanna.

Sembra che Gilles de Rais si occupasse di alchimia, avvalendosi anche dell'aiuto del sacerdote Gilles de Sillé di Saint-Malo. Poiché non avevano successo, cercarono l'aiuto del diavolo e di un mago chiamato Memie, che convinse Gilles de Rais a firmare un contratto col sangue. Jean de la Rivière e du Mesnil fecero anche in modo che andasse in bancarotta. Si narra che nel 1439 un altro negromante, Pietro Francesco Prelati da Firenze, assieme a tre altri italiani, avesse evocato un demone di nome Barone, cui sarebbe stato offerto in sacrificio persino un bambino. L'accusa si concentrò essenzialmente su tre punti: l'abuso di un prete (Jean le Ferron), il quale aveva fatto incarcerare ingiustificatamente Gilles de Rais, l'evocazione di demoni e atti sessuali perversi nei confronti di bambini.

Il sedicesimo capo d'accusa recita:

> [...] in una camera sotterranea del castello fortezza di Tiffauges, nella diocesi di Nantes, appartenente alla moglie del summenzionato Gilles, circa cinque anni fa, il signor Francesco Prelati, sedicente esperto nell'arte proibita della geomanzia, e Jean de la Rivière tracciarono molti segni, cerchi e caratteri magici. Inoltre, in un bosco vicino a detta fortezza, Antonio di Palermo, lombardo, e un certo Luigi, assieme ad altri maghi ed evocatori, praticarono la divinazione ed evocarono gli spiriti maligni chiamati Orien, Belzebù, Solon e Belial, con il fuoco, l'incenso, il mirto e altre essenze profumate[150].

Persino i suoi accusatori dubitarono della veridicità degli infanticidi che Gilles de Rais avrebbe commesso. Egli avrebbe utilizzato la sua prima vittima per un'evocazione negromantica, impiegandone il sangue per produrre una pozione magica e per scrivere un libro che conteneva essenzialmente solo evocazioni[151].

Note

[1] Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt a. Main 1983, p. 71.

[2] Vedi N. H. Ott, *Aristoteles*, in «Lexikon des Mittelalters», vol, 1, coll. 934-48.

[3] Anche Ruggero Bacone utilizzò modelli esplicativi che oggi appaiono insoliti. Vedi a questo proposito Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-58, vol. 2, p. 659 sg.

[4] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental* Science, cit., vol. 2, pp. 50 sg.

[5] Gerhard Eis, *Mittelalterliche Fachprosa der Artes*, in Wolfgang Stammler (a cura di), *Deutsche Philologie in Aufriss*, vol. 2, Berlin 1960, coll. 1103-1216.

[6] Vedi Wolfram Schmitt, *Das Traumbuch des Hans Lobenzweig*, in *AfKg*, vol. 48 (1966), pp. 181-218. La possibilità che accanto ai normali sogni esistano anche "residui di viaggi", come li ha definiti Freud, o sogni profetici, è stata spesso discussa nel Medioevo. Per informazioni sui libri medievali sui sogni, vedi Maria Elisabeth Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter* («Medium Aevum Quotidianum Sonderband», 1), Krems 1990.

[7] Trattato esaurientemente in Wolfram Schmitt, *Hans Hartliebs mantische Schriften und seine Beeinflussung durch Nikolaus von Kues*, dissertazione, Heidelberg 1963, e più recentemente in Frank Fürbeth, *Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk*, Tübingen 1992.

[8] Hartlieb menziona anche l'associazione di determinati numeri ad alcune lettere per poter ricavare le interpretazioni dalle somme delle cifre.

[9] Vedi Gerhard Eis, *Wahrsagetexte des Spätmittelalters*, Berlin 1956; Id., *Probleme der mittelalterlichen Onomatomantie*, in *Atti e memorie del VII Congresso internazionale delle scienze onomastiche*, vol. 3, Firenze 1961, pp. 153 sgg.; Joachim Telle, *Beiträge zur mantischen Fachliteratur des Mittelalters*, in «Studia Neophilologica», 42, 1970, pp. 180 sgg.

[10] Peter Assion, *Altdeutsche Fachliteratur* («Grundlagen der Germanistik», 13), Berlin 1973, p. 168.

[11] Christoph Fasbender, *von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener: Untesuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgstextes Jacobs von Paradies*, con una copia dell'autografo, «Jenaer germanistische Forschungen», vol. 12 e diss., Jena 1998; su Jakob von Jüterbogk, detto "von Paradies", vedi Dieter Mertens, *Jakob von Paradies*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 478-87.

[12] Peter Assion, *Altdeutsche Fachliteratur*, cit., p. 166 sg.

[13] Ute Müller, *Mondwahrsagetexte aus dem Spätmittelalter*, dissertazione, Berlin 1971, p. 53.

[14] Johannes Hartlieb, *puoch aller verpoten kunst*, a cura di Dora Ulm, Halle 1914, 11 r/v, p. 13; cfr la recente traduzione in tedesco moderno di Frank Fürbeth, *Das Buch aller verbotenen Künste* (con introduzione, postfazione e incisioni su legno dell'epoca), Frankfurt a. M. 1989[1]; vedi inoltre le ricerche su Johannes Hartlieb di Wolfram Schmitt e Frank Fürbeth (vedi nota 7).

[15] Wolfram Schmitt, *Hans Hartliebs mantische Schriften und seine Beeinflussung durch Nikolaus von Kues*, cit., p. 227.

[16] Ivi, p. 233.

[17] A Heidelberg avrebbe voluto apprendere da una strega la magia della tempesta, ma non cedette alle condizioni demoniache da questa impostegli. Apprese a leggere la mano dagli zingari, che in seguito, però, volle condannare come ciarlatani. Vedi Schmitt, *Hans Hartliebs mantische Schriften und seine Beeinflussung durch Nikolaus von Kues*, cit., p. 242.

[18] Vedi Armand Maurer, *Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts*, in «Medieval Studies», vol. 18 (1956), pp. 1-18.

[19] Bruno Roy, *The Household Encylopedia as Magic Kit: Medieval Popular Interest in Pranks and Illusions*, in Josie Campbell (a cura di), *Popular Culture of the Middle Ages*, Bowling Green 1986, pp. 29-39.

[20] Christopher Melbourne, *The Illustrated History of Magic*, London 1975, p. 23.

[21] *Ibid.*

[22] Ivi, p. 35.

[23] Ivi, p. 32.

[24] Reginald Scotus, *The Discoverie of Witchcraft*, a cura di John Rodker, Bungay 1930, p. 182.

[25] Kurt Volkmann, *Der Zauberer in der bildenden Kunst*, Berlin 1956, p. 35,

[26] Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22ª edizione riveduta e ampliata, Berlin 1989, p. 247; dal latino *ioculare*, "scherzare", "burlare".

[27] Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, 3 voll., Berlin 1870, vol. 2, p. 964.

[28] Werner Danckert, *Unehrliche Leute*, München 1963, p. 21.

[29] Ivi, p. 219.

[30] J. P. A. Ogilvy, *Mimi, Scurrae, Histriones. Entertainer of the early Middle Ages*, in «Speculum», 38, 1963, pp. 603-19.

[31] Edmond Faral, *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, ristampa, New York 1970, p. 12.

[32] Nella versione francese antica del Parzival, il protagonista giunge in un castello di rame: «il avoit dedanz le chastel mout de gent qui le corde cuivre aouroient et qui ne créoient en autre Dieu». Charles Potvin (a cura di), *Perceval Le Gallois*, Mons 1866, I, p. 201 sg. In questo idolo abitavano spiriti maligni che erano considerati degli oracoli.

[33] Arthur Dickson, *Valentine and Orson*, New York 1929, p. 194 sg.

[34] Ivi, p. 201, nota 97. Di un leone di bronzo che funge da oracolo si parla in *Vengeance Raguidel*, a cura di Mathias Friedwagner, Halle a. d. S. 1909, vv. 4400, 4862.

[35] R. Basset, *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, III, Paris 1926, pp. 171 sgg.; cit. in Arthur Dickson, *Valentine and Orson*, cit., p. 202.

[36] A questo proposito, vedi Ananda Coomaraswamy, *Sir Gawein and the Green Knight: Indra and Namuci*, in «Speculum», n. 19, 1944, pp. 104-25.

[37] I *teraphim* erano probabilmente le statue delle divinità della casa, che in seguito vennero bandite come idoli pagani. Vedi J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, New York 1902[4], p. 718; sulle teste degli idoli, vedi il recente studio di Bernd-Ulrich Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf 1996, pp. 384 sgg.

[38] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental* Science, cit., vol. 1, p. 645 sg.

[39] *Gestis regum Anglorum*, a cura di W. Stubbs, 2 voll., London 1887-89, vol. 2, p. 172.

[40] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., vol. 1, p. 705; Arthur Dickson, *Valentine and Orson*, cit., p. 207, nota 120.

[41] *Confessio amantis*, libro IV, p. 234 sg., cit. in Arthur Dickson, *Valentine and Orson*, cit., p. 211.

[42] Ivi, 214, nota 147.

[43] Arthur Dickson, *Valentine and Orson*, cit., p. 215.

[44] Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, pp. 241-42.

[45] A. G. Drachmann, *Ktesbios, Philon and Heron. A Study in Ancient Pneumatics*, Kopenhagen 1948; Erone d'Alessandria, *Druckwerke (Pneumatica) und Automatentheater (Automata)*, testo greco e tedesco, a cura di e trad. di U. Schmidt, Leipzig 1899.

[46] *The Book of Ingenious Devices (Kitab al-Hizal)*, trad. di Donald Hill, Dordrecht 1979; Ananda Coomaraswamy, *The Treatise of al-Jazarī on Automata*, in *Museum of Fine Arts, Boston Communication to the Trustees*, VI, 1924.

[47] Gerard Brett, *The Automata in the Byzantine "Throne of Salomon"*, in «Speculum», vol. 29, 1954, pp. 477-87; Bert Hansen, *Science and Magic*, in David C. Lindberg (a cura di), *Science in the Middle Ages*, Chicago 1981, pp. 483-515; Silvio A. Bedini, *The Role of Automata in the History of Technology*, in «Technology and Culture», 1964, pp. 24-42; William Eamon, *Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance*, in «Janus», 1983, pp. 171-212; Herbert Heckmann, *Die andere Schöpfung. Geschichte der frühen Automaten in Wirklichkeit und Dichtung*, Frankfurt a. M. 1982.

[48] Jean de Mandeville, *Voyage autour de la terre*, Paris, Le Belles Lettres, 1993.

[49] F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, in *Abh. d. phil. hist. Kl. d. königl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 7, Leipzig 1876; Dietrich Huschenbett, *Priesterkönig Johannes*, in *VL*, vol. 7, Berlin 1989, coll. 828-42.

[50] Guglielmo da Rubruck, *Reise zu den Mongolen 1253-1255*, trad. di F. Risch, Leipzig 1934.

[51] Arthur Amelung – Oskar Jänicke (a cura di), *Ortnit und die Wolfdietriche*, «Deutsches Heldenbuch», terza parte, ristampa, Berlin 1968.

[52] Nel romanzo francese di Escanor, la fata Esclarimonde, che ha appreso la sua arte da Virgilio, crea un capezzale in cui viene montato un albero delle meraviglie con tanto di frutti e uccelli canori; vi è persino un angelo con una tromba che emette un suono che fa iniziare a cantare tutti gli uccelli. Girart d'Amiens, *Escanor*, Genève, Droz, 1994.

[53] Georg Holz (a cura di), *Der Rosengarten zu Worms*, Halle a. d. S. 1893, Rosengarten D II, pp. 29-34.

[54] H. Steinger (a cura di), *Orendel* (Altdeutsche Textbibliothek, 36), Tübingen 1935.

[55] K. A. Hahn (a cura di), *Der Jüngere Tuturel*, Quedlinburg/Leipzig 1842.

[56] Alwin Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, 2 voll., Leipzig 1879, vol. 1, p. 93; vedi anche Gerard Brett, *The Automata in the Byzantine "Throne of Salomon"*, cit. p. 481.

[57] Lamprecht, *Alexander*, basato sui tre testi, il frammento di Alberigo di Besançon e le fonti latine, a cura di Karl Kinzel, Stuttgart 1884. Vedi anche l'edizione della leggenda di Oswald a cura di M. Curschmann, 1974, vv. 2278, 2297 sg.

[58] Oskar Jänicke (a cura di), *Laurin und Walberan* («Deutsches Heldenbuch», parte I), Berlin 1963.

[59] V. 1237 sg.

[60] Nell'*Orendel* gli uccelli meccanici cantano in un giavellotto (edizione Hagen, v. 989), analogamente nel *Laurin*, v. 154 sg., sono un oggetto meraviglioso e invidiato che adorna la tenda. Lanzelet possiede un automa, degli animali e un'aquila d'oro che canta, quando un uomo tira una catena, vv. 4795-4888, in Ulrich von Zatzikhofen, *Lanzelet*, a cura di K. A. Hahn, Berlin 1965.

[61] Vedi Gerard Brett, *The Automata in the Byzantine "Throne of Salomon"*, cit., pp. 477-87.

[62] Guardie con la tromba in *Cléomadès*, v. 1587 sg., e nel *Daniel* di Stricker, v. 738 sg. Nel *Crône* guardie su uno scudo, v. 10542 sg. (Heinrich von Dem Türlîn, *Diu Crône*, a cura di Gottlob Scholl, Stuttgart 1852). Particolarmente ben protetto è il castello in *Les Merveilles de Rigomer*, dove due giganti di rame custodiscono la roccaforte con 100 archi e balestre. Queste guardie vengono attivate con l'acqua, vv. 14425-504. Una guardia con la tromba appare anche in Girart D'amiens, *Le Roman du Cheval de Fust ou de Meliacin*, a cura di Paul Aebischer («Textes littéraires français», 212), Genf 1974, v. 285 sg.

[63] Stricker, *Daniel von dem blühenden Tal*, trad. di Helmut Birkhan («Erzählungen des Mittelalters», 5), a cura di Gustav Rosenhagen, Breslau 1894.

[64] Pleier utilizzò il *Daniel* di Stricker come base per il suo *Garel*, che concepì come l'anti-Daniel. Vedi Peter Kern, *Die Artusromane des Pleier*, Berlin 1981, p. 158 sg.

[65] *Karls des Großen Reise nach Jerusalem*, a cura di Eduard Koschwitz, settima ristampa della quinta edizione, Leipzig 1923.

[66] Léopold Costans (a cura di), *Roman de Thèbes*, II, Paris 1890, p. 106 sg.

[67] Id. (a cura di), *Benoît de Sainte-More, Le roman de Troie* («SATF»), 6 voll., Paris 1904-12, vol. 2, vv. 14.657 sg.; in *Floire et Blancheflor*, le statue raffiguranti i due amanti si trovano nel monumento funebre di Blancheflor. Tengono in mano delle rose e dei gigli, e quando il vento soffia, Floire dice alla sua amata: «Baciami!», e questa risponde con un bacio: «Ti amo più di ogni altra cosa al mondo», v. 585 sg.

[68] Thomas, *Tristan*, a cura di Charles Bedier, 2 voll., Paris 1902-1905.

[69] *Vulgate Version of the Arthurian Romances*, a cura di e trad. di H. Oskar Sommer, 7 voll., Washington 1909-13, vol. 1, p. 83; vedi W. Hertz, *Gesammelte Abhandlungen*, a cura di Friedrich von der Leyen, Stuttgart/Berlin 1905, p. 270 sg. In *Ocean of Story* uno scultore solitario costruisce un'intera città piena di automi di legno: *The Ocean of Story*, a cura di C. H. Tawney – N. M. Penzer, 10 voll., ristampa, New Delhi 1968, vol. 3, p. 281 sg.

[70] Alfred Ebenbauer, *Antike Stoffe*, in Volker Mertens – Ulrich Müller (a cura di), *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, p. 253. Numerose indicazioni bibliografiche sono fornite in John Webster Spargo, *Virgil the Necromancer*, Cambridge/Mass. 1934, p. 317 sg.

[71] Giovanni di Salisbury, *Policratius*, a cura di C. C. J. Well, Oxford 1909 (trad. it. *Policraticus*, Milano, Jaca Book, 1985).

[72] Non ci è stato possibile verificare la tesi di Comparetti secondo cui le leggende locali napoletane sarebbero alla base di questo insieme di interpretazioni di Virgilio; Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, 2 voll., Firenze 1896.

[73] Attribuiti ad Apollonio. Vedi Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1909.

[74] Spargo fa risalire il talismano contro le mosche a un'opera non nota di Virgilio intitolata *Culex* ("insetto", "zanzara"); vedi Spargo, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 74 sg.

[75] *Reinfrit von Braunschweig*, a cura di Karl Bartsch, Tübingen 1871; vedi Alfred Ebenbauer, *Reinfried von Braunschweig*, in *VL*, vol. 5, Berlin 1985, coll. 1173-76; vedi anche Micheal Wilks (a cura di), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984.

[76] Friedrich von der Hagen (a cura di), *Gesammtabenteuer*, 3 voll. ristampa, Darmstadt 1961, vol. 2, pp. 509-27.

[77] Il germanista ed etnologo Johannes Bolte scoprì un frammento fino ad allora ignoto della versione stampata del 1520 dal titolo *von Virgilio dem Zauberer*, pubblicato da Karl Bartsch in «Germania», IV (1859), pp. 237-39.

[78] Nel più famoso di questi racconti, la *Storia del pescatore Chalife* delle *Mille e una notte*, Salomone rinchiude il demone in una bottiglia; nel *Wartburgkrieg*, Aristotele rinchiude il diavolo in un rubino quando questi assume la forma di una mosca.

[79] Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, a cura di Felix Liebrecht, Hannover 1856; Wolfgang Maaz, *Gervasius von Tilbury*, in *EM*, vol. 5, Berlin 1887, coll. 1109-22. Vedi Le recenti traduzioni francese e inglese: *Le livre des merveilles: divertissement pour unempereur*, trad. di Annie Duchesne, Paris 1992, e *Otia Imperialia: Recreation for an emperor*, a cura di e trad. di E. Banks, Oxford 2002.

[80] Conrad von Querfurt, *Epistola*, in «Monumenta Germanie Historia Scriptores», XXI, Hannover 1869, pp. 192-96.

[81] Maitre Gossouin, *L'image du Monde*, a cura di O. H. Prior, Lausanne 1913.

[82] Felix Liebrecht, *Zur Vergiliussage*, in «Germania», 10, 1865, p. 406 sg.

[83] Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Torino, Einaudi, 1993.

[84] Reinhold Hammerstein, *Macht und Klang. Tönende Automaten als Realitäten und Fiktion in der alten und mittelalterlicher Welt*, Bern 1986, p. 129 sg.

[85] Adenet Le Roi, *Cléomadès*, a cura di Henry Albert (Les Œuvres d'Adenet le Roi, 5), Bruxelles

1971, vol. 4, vv. 1649-1824 ; altre testimonianze sono reperibili in *Ly myreur des histors* (1400 ca.) di Jean d'Outremeuses; vedi Spargo, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 120.

[86] Jean de Preis dit d'Outremeuse, *Chronique*, in A. Borgnet – S. Bormans, *Ly myreuer des histors*, Paris 1864-87, I, 197-435, II, 34-243.

[87] Vv. 1649-1824. In *Mèliacin* di Girard d'Amiens, una gallina e i suoi pulcini segnano le ore con il loro canto.

[88] G. Raymond – H. Lemaître (a cura di), *Roman de Renart le Contrefait*, 2 voll., Paris 1914, vol. 2, vv. 29351-662.

[89] Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, cit., vol. 2, pp. 246-57.

[90] Il cavallo è anche un automa in grado di volare e pilotabile mediante una leva di ferro (v. 1611 sg.). In Corrado di Querfurt, nell'*Imade du Monde*, in *Renart le Contrefait* e nella *Cronaca di Partenope* si afferma che furono alcuni veterinari a distruggere la statua perché il cavallo aveva tolto loro il lavoro.

[91] Spargo, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 354.

[92] Essa viene citata anche nella poesia *Klingsor* del XIV secolo.

[93] Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books and Local Legends*, 5 voll., indice, Copenhagen 1955-58, K1211, *Vergil in the Basket*. Il motivo appartiene a K1210, *Humiliated or Baffled Lovers*.

[94] The *Ocean of Story*, a cura di C. H. Tawney – N. M. Penzer, cit., vol. 5, p. 147.

[95] Le notti 551 e 552.

[96] *Vite anteriori del Buddha (Jataka)*, Milano, Tea, 2000.

[97] Reinfried von Braunschweig, vv. 15175-15179; *Roman de Renart le contrefait*, a cura di G. Raymond – H. Lemaître, 2 voll., Paris 1914, vol. 2, vv. 29.351-662.

[98] Jean de Preis dit d'Outremeuse, *Chronique*, cit.; Spargo, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 337.

[99] J. Siebert (a cura di), *Virgils Fahrt zum Agetstein*, in *Beitr. z. Gesch. d. dt. Spr. u. Lit.*, 74, 1952, p. 206.

[100] Ricorda la leggenda del golem; vedi Hans Biedermann, *Lexikon der magischen Künste*, 2 voll., Graz 1986[3], vol. 2, p. 189.

[101] J. Siebert (a cura di), *Virgils Fahrt zum Agetstein*, cit., p. 197 sg.

[102] Wilhelm Dick (a cura di), *Die Gesta Romanorum und die Innsbrucker handschrift vom Jahre 1342* («Erlanger Beitr. z. engl. Phil.», VII), Erlangen und Leipzig 1890, p. 167.

[103] *von Virgilio dem Zauberer*, pubblicato da Karl Bartsch, cit.

[104] La storia di questa tradizione può essere proposta solo in modo coinciso, per ulteriori dettagli vedi Spargo, *Virgil the Necromancer*, cit., p. 60 sg.

[105] Heinrich Schipperges, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter* («Sudhoffs Archiv, Beih.», 3), Wiesbaden 1964.

[106] Vedi Hugo Magnus, *Der Aberglauben in der Medizin*, Breslau 1903, p. 65 sg.; Dieter Harmening, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, p. 217 sg.; Hans Biedermann, *Medicina magica*, Graz 1972. Un'evoluzione interessante è rappresentata da demoni come Alp e Bilwis che da demoni delle malattie si trasformano in maghi e streghe. Vedi Lutz Mackensen, *Bilwis*, in *HdA*, vol. 1, coll. 1308-1324, e Kurt Ranke, *Alp*, in *HdA*, vol. I, coll. 281-305. "Agenti patogeni" divengono allora nani e giganti. Due formule magiche runiche germaniche citano i giganti come causa della febbre traumatica. Vedi Felix Genzmer, *Germanische Zaubersprüche*, in «Germanisch-Romanische Monatschrift», 32 (N. F. I., 1950/1951), pp. 21-35, p. 24 sg.

[107] C. Grant Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge/Mass. 1948, p. 103 sg.

[108] Ivi, p. 105.

[109] I luoghi di pellegrinaggio, dal Medioevo a oggi, sono la meta di malati che sperano di trovarvi la guarigione. Il medico Johann Weyer era particolarmente indignato al constatare che i santi erano utilizzati per le guarigioni. Se la guarigione non avveniva, ciò era attribuito all'intervento o al mancato intervento di un santo, il quale era in grado di colpire gli uomini con le malattie, come anche di liberarli da esse. Vedi Rudolf Van Nahl, *Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johann Weyers (1515-1588)*, Bonn 1983, p. 98.

[110] Ivi, p. 103.

[111] Molti medici si definivano *medici astrologici* o *iatromathematici*.

[112] Paul Diepgen, *Geschichte der Medizin*, vol. I, Berlin 1949, p. 221.

[113] *Ibid.*

[114] G. Storms, *Anglo Saxon Magic*, Gravenhage 1948, pp. 12 sgg.

[115] Alto tedesco medio *lachenaere*, alto tedesco antico in Notker *lacheanarra* = medico donna;

lahhi/lachner indoeuropeo **leg* = "mettere insieme", "raccogliere". Germanico *lekje* = "guaritore"; gotico *lekeis* = "medico", alto tedesco antico *Lachin* = "guarigione"; germanico antico *laece*, inglese antico *leechdom*, norreno *laeknir*. Sulla composizione del campo semantico, vedi Herbert Reier, *Leben, Krankheiten und Heilungen im Mittelalter*, Kiel 1987, p. 221 sg. La parola *lahhi* significò "medico" dall'VIII al XIII secolo, tuttavia il significato secondario magico non andò perduto. Nel dizionario di Grimm *lachner* significa "guaritore magico", "mago", "medico ciarlatano" e "indovino". A partire dal XVI secolo, questa parola significa tutto ciò che ha che fare con la magia e l'illusionismo; qualcosa di simile accadde alla parola *luppi* = "veleno", *luppari* = "mago", che aveva il significato di veleno, ma anche di antidoto e di medicina. Vedi Reier, *Leben, Krankheiten und Heilungen im Mittelalter*, cit., p. 223 sg.

[116] G. Storms, *Anglo Saxon Magic*, cit., p. 12 sg.

[117] Ivi, p. 16 sg.

[118] Heinrich Marzell, *Zauberpflanzen und Hexentränke*, Stuttgart 1964.

[119] *Guerra giudaica*, VII, 6, 3, Milano, Mondadori, 1999. Il filosofo greco Teofrasto descrisse nei suoi scritti di botanica i complicati rituali da osservare nella raccolta delle piante. Vedi il saggio di Maria Patera, *Les rites d'extraction des plantes dans l'Antiquité. Magie, botanique et religion. L'example de la mandragore*, in «Revue des archéologues et historiens d'art», vol. 20 (1994), pp. 21-34.

[120] Biblioteca Nazionale di Vienna: *Tacuinum sanitatis*, fol. 40 recto.

[121] Ildegarda di Bingen, *Physica* I, 56, vedi J. B. Pitra, *Analecta sacra*, VII, 1882, pp. 468-82.

[122] Heinrich Marzell, *Alraun*, in *HdA*, vol. 1, coll. 312-24.

[123] L'elemento portafortuna della mandragola la associa anche alle leggende dei coboldi, generosi folletti portafortuna. Vedi Heinrich Marzell, *Alraun*, cit., col. 324.

[124] Friedrich Pfeiffer (a cura di), *Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, Leipzig 1861, p. 380. Ruberg definì questa opera «il primo compendio sistematico in lingua tedesca del sapere sulla natura creata», vedi U. Ruberg, *Allegorisches im "Buch der Natur" Konrads von Megenberg*, in «Frühmittelalterliche Studien», 12, 1978, pp. 310-25. Vedi lo studio di Gerold Hayer, *Konrad von Megenberg: "Das Buch der Natur": Untersuchungen zu seiner Text- und Überlieferungsgeschichte*, in («Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters», 110), in parte pubblicato come tesi per l'abilitazione, Salzburg 1992, Tübingen 1998.

[125] Heinrich Marzell, *Springwurz*, in *HdA*, vol. 6, coll. 381-93.

[126] A. Schönbach, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde*, in *Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss.*, vol. 142, Wien 1900, p. 147 sg.

[127] Vedi soprattutto Karl Rothschuh, *Iatromagie, Begriff, Merkmale, Motive, Systematik* («Rheinische-Westfälische Akademie d. Wiss.», 225), Düsseldorf 1978, p. 9 sg.

[128] Irmgard Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart 1961.

[129] Ivi, p. 34 sg.

[130] *Ibid.*

[131] Anton Schönbach, *Zum Tobiassegen*, in «ZfdA», 24, N. F. 12, 1889, pp. 182-91, p. 188.

[132] Per motivi di spazio, non è possibile in questa sede fare riferimento agli studi critici su Alberto Magno. Per le fonti secondarie, vedi Leander Petzoldt, *Albertus Magnus*, in *EM*, vol. 1, Berlin 1977, coll. 255-61; Will-Erich Peuckert, *Albertus Magnus*, in *Handwörterbuch der Sage*, Göttingen 1963, coll. 256-258; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., vol. 2, pp. 720-50; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2 voll., New York 1975, vol. 2, p. 934.

[133] George Sarton, *Introduction to the History of Science*, cit., pp. 959 sg.

[134] John Bale, *Illustrum maiores Britanniae Scriptory... summarium*, Ipswich 1548, fol. 114; vedi A. G. Molland, *Roger Bacon as Magician*, in «Traditio», 30, 1974, p. 447.

[135] W. J. Thomas (a cura di), *Early English Prose Romances*, 2 voll., London 1858, pp. 179-250.

[136] Ruggero Bacone, *Opus tertium*, cap. 26.

[137] In due passi egli utilizza i termini "falso" e "magico" come sinonimi.

[138] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental* Science, cit., vol. 2, p. 661.

[139] *Statim enim vocantur magici, cum nomen sint sapientissimi, qui haec sciunt*. Vedi Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental* Science, cit., vol. 2, p. 676.

[140] Ivi, p. 319.

[141] Ivi, p. 320, fol. 22v.

[142] *Ibid.*, manoscritto pubblicato da Brown, 1897; vedi Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., vol. 2, pp. 231-234.

[143] Ivi, pp. 338-72.

[144] Vedi G. Busetto, *Cecco d'Ascoli*, in *Lexikon des Mittelalters*, München 1987, vol. 1, coll. 1599-

1600; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, cit., pp. 643-645; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., vol. 2, pp. 948-68.

[145] W. Müller, *Cecco d'Ascoli*, in *Enzyklopädie der Wissenschaft und Künste*, vol. 16, 1827, p. 4.

[146] Joseph von Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg 1879-90, vol. 3, p. 515.

[147] Vedi Lynn Thorndike, *The Writings of Peter of Abano*, Baltimore 1944.

[148] La fonte su Giovanna d'Arco è Legion.

[149] Sul suo processo e per la bibliografia, vedi Robbins, cit. pp. 282-87; Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture 1300-1500*, London 1976, pp. 23, 123 sg., 171.

[150] Robbios, cit., p. 404.

[151] Noel Valois, *Le Procès de Gilles de Rais*, in *Extrait de l'Annaire Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, Paris 1913.

8.
La prassi magica

Il rito

L'evocazione degli spiriti richiedeva determinate cerimonie, che nel corso dei secoli divennero sempre più complesse.

Lo scopo dell'evocazione di uno o più demoni, che mediante la recitazione del loro nome segreto erano costretti a manifestarsi (di qui derivò il successivo *Fausti Höllenzwang*), era quello di obbligarli a svolgere azioni impossibili da realizzarsi tramite metodi normali.

Il monaco tedesco Cesario di Heisterbach descrisse una cerimonia di evocazione nel suo *Dialogus miraculorum*[1]: un sacerdote di nome Filippo fa ricredere drasticamente un cavaliere, che dubita dell'esistenza dei demoni. A mezzogiorno, il sacerdote traccia un cerchio con una spada e chiede al cavaliere di entrarvi e di fare attenzione a non far uscire dal cerchio nessuna parte del suo corpo. Subito dopo, al cavaliere appare ogni sorta di demoni e, infine, più grande e terribile di tutti, il diavolo in persona. Come dimostrazione di benevolenza, per prima cosa, il diavolo chiede al cavaliere il suo mantello. Quando questi si rifiuta di darglielo, gli chiede la cintura, poi una pecora del suo gregge e infine un gallo. Il cavaliere si rifiuta fermamente di accontentare il diavolo e questi tenta di farlo uscire dal cerchio; a quel punto, però, Filippo interviene in aiuto del cavaliere e il diavolo fugge.

In un altro racconto[2], lo stesso Filippo fa entrare un sacerdote nel cerchio. Il diavolo, temendo moltissimo questo cerchio, riesce a far uscire il sacerdote prima che Filippo possa accorrere. Il sacerdote muore in conseguenza dei maltrattamenti del diavolo.

In un terzo racconto, Cesario narra della gioventù di Filippo, da questi trascorsa a Toledo insieme ad altri studenti di magia. Gli studenti chiesero all'insegnante la dimostrazione pratica di un'evocazione; l'insegnante li accontentò. All'aperto tracciò un cerchio con una spada e li avvertì di non uscire per nessun motivo dal cerchio e di non accettare o promettere regali. Quindi evocò i demoni, i quali apparvero nelle vesti di cavalieri e si esibirono in alcuni giochi con l'intenzione di far uscire

gli studenti dal cerchio. Visto che non vi riuscirono, si trasformarono in belle e giovani fanciulle; una di esse riuscì a infilare[3] un anello a uno studente e a farlo uscire dal cerchio. Il ragazzo, allora, scomparve assieme ai demoni trionfanti. L'insegnante, accorso a causa delle grida degli studenti, disse loro che non avrebbero mai più rivisto il compagno, colpevole di non aver ascoltato il suo avvertimento. Irritati, gli studenti esortarono l'insegnante a far tornare il compagno scomparso, altrimenti lo avrebbero immediatamente ucciso. Di nuovo, l'insegnante evocò il diavolo utilizzando tutta la sua capacità di persuasione ed enumerandone i meriti. Il diavolo rimise la decisione al tribunale dei demoni, che decise di rilasciare il giovane. Il ragazzo salvato «dimostrò più con il proprio esempio che mediante il suo racconto quanto quella scienza fosse condannabile ed empia. Egli abbandonò Toledo e divenne monaco in un convento [...]»[4].

Circa mezzo secolo dopo, Arnoldo da Villanova descrisse com'era venuto a conoscenza del fatto che certi maghi evocano i demoni con l'aiuto di idoli, ma anche di parole e formule magiche[5]. L'astrologo di corte di Federico II, Michele Scoto, scrisse per l'imperatore un trattato astrologico in cui non solo citava il nome dei demoni, ma descriveva come imprigionarli in anelli, bottiglie, ecc., e quali sacrifici fossero più adatti (per esempio parti di salme o del proprio corpo)[6].

Molti dei libri di magia danno inoltre indicazioni sui riti di evocazione.

Sia nell'antichità che nel Medioevo godette di alta stima il grande mago Salomone, cui vennero attribuiti numerosi scritti magici. Nell'XI secolo Michele Psello[7] lo citò come autore di un libro sulle pietre. Guglielmo di Auvergne menzionò uno degli scritti attribuiti a Salomone che conteneva una guida alle evocazioni; circostanza, questa, confermata da Ruggero Bacone, il quale si mostrò inorridito dalla messe di fonti pseudosalomoniche sull'evocazione circolanti al suo tempo[8]. Il *testamento di Salomone* (100-400 d.C.) può essere considerato l'anello di congiunzione tra la magia cerimoniale dell'antichità e quella del Medioevo. Il testo si presenta come un'autobiografia basata sui racconti dell'Antico Testamento in merito alla figura del re Salomone e alle leggende popolari che circolavano sul suo conto[9].

Il testamento comincia con la costruzione del tempio che, non poteva essere altrimenti, avviene con l'aiuto dei demoni. Poi segue la visita della regina di Saba, descritta come una maga. L'idolatria di Salomone è la causa della sua caduta e della perdita del potere.

Egli ottiene il suo famoso anello magico dopo che Ornias, un vampiro demoniaco, uccide uno dei suoi schiavi e dopo aver invocato l'aiuto di Dio. Salomone ottiene l'anello sulla cui pietra è inciso il pentalfa, sim-

bolo che può controllare tutti i demoni. Salomone inizia con il malvagio Ornias e apprende anche di poter assoggettare i demoni pronunciando il loro nome. Il bello è che allo stesso tempo essi devono informarlo circa i loro antagonisti, gli angeli. Salomone li impiega tutti nella costruzione del suo tempio. Trentadue sono i demoni sovrani delle diverse parti del corpo e responsabili delle malattie.

Il talmud babilonese mise in circolazione un mito secondo il quale a Mosè, oltre ai dieci comandamenti, sarebbero state rivelate altre dottrine segrete cui sarebbero stati iniziati anche i settanta vecchi di Israele. Questa sarebbe l'origine della cabala.

I cabalisti cercavano di ricavare verità segrete dal Pentateuco, dal *Sefer Jezirah*[10], scritto probabilmente durante la cattività babilonese, e dallo *Zohar*[11]. A questo scopo utilizzavano tre metodi fondamentali: *gematria*, *notarikon* e *temura*. Tutti e tre nacquero dalla certezza che le Scritture erano da interpretare come segni dei nomi divini segreti. La pratica cabalistica consisteva nella scoperta e nel corretto uso di questi nomi.

Un maestro poteva assoggettare tutti gli spiriti, demoni e angeli. Per esempio, uno specifico nome divino era associato a ciascuna delle sue emanazioni esistenti: Jah, Jehaveh, Elohim, El, Jehod, Sabaoth, Shadai, Adonai. Tutti questi nomi erano particolarmente efficaci. I cabalisti parafrasavano il nome Jehovah o Jahwe, scritto JHVH (le vocali, infatti, non si scrivono nella lingua ebraica) con il *tetragrammaton* ("quattro lettere"), un nome che assume ancor oggi una posizione speciale in tutti i riti di evocazione.

Il poeta Hartlieb conosceva inoltre il *Sigillo* e la *Chiave di Salomone* (*Sigillum Salomonis*, *Clavicula Salomonis*)[12]. A partire dal XIV secolo, la seconda divenne l'opera più amata per celebrare i riti, gettando nell'ombra tutte le altre celebrazioni propiziatorie. Erano necessarie infinite e costose cerimonie di preparazione e purificazione. Il mago doveva forgiare egli stesso gli accessori necessari per il rito (la spada, il pugnale e la lancia), incidere lettere e simboli sulle impugnature, produrre gli utensili per la scrittura e mescolare l'inchiostro; la cera doveva provenire da api vergini. L'acciaio della spada e del pugnale doveva essere fatto freddare con il sangue di una gazza o di una talpa; affinché il rito avesse successo era necessario attendere una determinata congiunzione astrale. Dopo tutti questi preparativi, il mago tracciava un cerchio e invocava l'aiuto dei demoni pronunciando il loro nome. Se si opponevano, poteva divenire il loro signore evocando il fuoco e minacciando di bruciarli.

La *Piccola chiave di Salomone*, nota anche come *Lemegeton*, era considerata un'introduzione al *maleficium*. L'opera contiene indicazioni su

come provocare le malattie e la morte e su come eseguire evocazioni negromantiche.

Il cerchio magico doveva essere dotato di determinate iscrizioni; era importantissimo che vi comparisse il nome di Dio. Un triangolo al di fuori del cerchio era destinato agli spiriti disobbedienti. Il mago indossava obbligatoriamente una veste bianca, su cui erano impressi un sigillo doppio e un pentagramma, nonché il sigillo dello spirito che doveva essere evocato. Questo sigillo speciale doveva costringere il demone a manifestarsi sotto forma umana. Con il sangue di un gallo nero si imprimeva il sigillo di Salomone su una pergamena vergine. L'atto magico doveva aver luogo di giovedì o di sabato, a mezzanotte, con la luna crescente, sotto il segno della vergine, mentre ardeva un aloe o un altro legno aromatico[13].

Il *Lemegeton* riserva un posto particolare al demone Belial, in quanto fu il primo creato da Lucifero: re Salomone aveva rinchiuso 72 demoni maggiori in un calderone di bronzo e affondato quest'ultimo in un lago profondo. I Caldei sollevarono il calderone e lo ruppero, per cui i demoni fecero ritorno ai loro luoghi originari. Solo Belial riuscì a penetrare in una statua d'oro, praticando divinazioni attraverso di essa in cambio di sacrifici e preghiere. Il mago che evocava l'orribile Belial o lo stesso Lucifero lo faceva sempre nel nome del Signore, circostanza che la Chiesa interpretò come una derisione ancora più grande.

Reginald Scotus, nella sua opera *The Discoverie of Witchcraft* (1584), trattò il tema più volte menzionato dell'imprigionamento dei demoni negli anelli ecc.; la tecnica da lui descritta è sicuramente molto più antica. L'autore sottolineò l'importanza dei rituali preparatori di purificazione, consistenti nel digiuno e nella preghiera. Dopo tali riti era possibile evocare quattro demoni, Thamaor, Falaur, Malantha e Sitrami in nome della Trinità, di Maria, di tutti i santi, degli Apostoli e dei Patriarchi[14].

La magia figurativa

Il concetto di "magia figurativa"[15] emerge per la prima volta all'inizio del XX secolo. Dopo esser stato applicato a diverse discipline storico-giuridiche e storico-religiose, esso si impone con l'accezione di "pratica magica per analogia". Alla base della prassi magica vi è la convinzione che una scultura che riproduce le fattezze di un uomo stabilisce con esso una relazione simpatetica. La produzione di queste statue, perlopiù di cera, chiamate anche "statue della vendetta" o *Atzmann*[16] (ing. *magical images*, fr. *envoûtements*), fu condannata dalla Chiesa come idolatria e i tribunali civili stabilirono le pene corrispondenti. Nel

reato d'idolatria entra in gioco anche l'idea di demoni coadiutori, come dimostrano le statue divinanti e i talismani ispirati alle tradizioni neoplatonica e islamica. Nel diritto anglosassone del IX secolo apparvero comminatorie per il reato della *stacan*, in latino *defixerit* o *punctura*. Nel diritto normanno si parlava di *invultuacio*[17]. È molto probabile, anche se non lo si può affermare con sicurezza, che questi *corpora delicti* fossero identici alle statue di cera che avevano un ruolo centrale nei processi di cui parleremo più avanti.

I cosiddetti *Atzmann* o *Atzelmann* erano utilizzati per gli incantesimi d'amore e per quelli di morte. Queste sculture sono un accessorio molto antico, già utilizzato nel 3830 a.C. in Egitto, al tempo del faraone Neb-hau-Ra, per gli incantesimi d'amore[18].

Nel 1200 a.C., in un processo per alto tradimento, un funzionario di grado elevato venne accusato di aver prodotto con l'aiuto di un libro di magia alcuni piccoli modelli di cera raffiguranti persone che in seguito alla magia si ammalarono. L'imputato fu costretto a suicidarsi.

Anche l'ottava egloga di Virgilio testimonia l'uso di statue nell'incantesimo d'amore. Orazio descrive le trame della maga Canidia con l'aiuto di due statue (vedi p. 24).

Lo scrittore cristiano Sofronio menziona una leggenda sulla figura di san Teofilo. Il santo, apparentemente senza una ragione, ha le mani e i piedi paralizzati. In sogno gli appaiono i santi Ciro e Giovanni, che gli consigliano di andare in mare e gettare una rete. In effetti, il pescatore trova in mare una statua di bronzo dalle mani e dai piedi inchiodati. Dopo l'estrazione dei chiodi, Teofilo guarisce immediatamente.

Si narra che nel VII secolo due maghe, durante un attacco al re scozzese Duffus[19], bruciarono su uno spiedo un modello di cera raffigurante il re, recitarono delle formule magiche e cosparsero la statua di veleno. «Quando entrarono con la forza nella casa delle streghe, colsero una di loro nell'atto di bruciare su uno spiedo una statua di cera di re Duffus [...]»[20].

Nel 1066, il vescovo di Treviri fu vittima di un attacco simile: diverse streghe battezzarono con il suo nome un modello di cera, mentre questi celebrava un battesimo. Si dice che il vescovo morì quando la statuetta fu completamente arsa[21].

Tra il 1304 e il 1314 si celebrò un processo contro il vescovo Guichard di Troyes per il presunto avvelenamento della regina Giovanna di Navarra. Con l'aiuto di una maga e di un colono, egli fabbricò un modello di cera raffigurante una donna[22]. Questo uomo potente e influente si era già dovuto difendere in un altro processo da una accusa simile inventata da alcuni avversari, ma allora aveva potuto provare la sua innocenza. Quando morì Giovanna, sua protettrice, fu sospettato di malefi-

cio. Il processo contro il vescovo ricorda molto il modo in cui, in quella stessa epoca, Filippo il Bello e il suo favorito, Nogaret, affrontarono i Templari. Il debole papa Clemente, sebbene non ostile nei confronti dei Templari, fu costretto a seguire anche il caso del vescovo. Gli accusatori, non avendo ottenuto ciò che volevano con il primo processo, si allearono con altri nemici del vescovo e aggiunsero altri capi d'accusa: il vescovo avrebbe adorato il diavolo, utilizzato il modello di cera contro la regina ecc. Quando era priore avrebbe avuto in suo potere un demonio e commesso innumerevoli omicidi. Al processo furono ascoltati oltre 200 testimoni. Lo si accusò persino di essere un figlio del diavolo, accusa che egli contestò; il prelato, tuttavia, ammise che un succubo (dopo la sua nascita) vagava per la casa dei genitori. Sembrerebbe che questo vescovo ambizioso sia stato vittima di un intrigo a causa delle sue decisioni politiche, della sua mondanità, spesso ostentata in pubblico, e dei molteplici interessi scientifici. La sua innocenza poté essere dimostrata soltanto dopo un lungo processo durato dieci anni[23].

Dopo la morte di papa Giovanni XXII, due persone furono accusate di averlo ucciso utilizzando alcune statue di cera. Tra gli accusati vi era anche un vescovo, Hugues Géraud di Cahors. Questi diede a intendere che era stato un ebreo a fabbricare le statue per conto dei cospiratori; esse sarebbero in seguito state benedette nella cappella del vescovo[24].

Si parlò delle esatte fattezze del modello nel processo celebrato durante il regno di Filippo VI di Valois. Si trattò nella fattispecie di un'accusa ingiustificata del re e della regina contro Roberto d'Artois. Nel 1333 questi accusò a sua volta la regina, di fronte al cappellano (di cui cercava l'appoggio per la vendetta), di volerlo uccidere servendosi di una statua di cera. La scultura imitava le sembianze di un giovane, era lunga quarantacinque centimetri e aveva i capelli. Quando il cappellano di Roberto cercò di toccarla, questi lo dissuase, perché la statua era già stata battezzata con il nome di Giovanni di Francia; Roberto aveva intenzione di farne fabbricare una anche per la regina. Aveva scelto il cappellano per battezzarla, però questi si rifiutò e informò persino il re dell'accaduto. Roberto fu costretto a fuggire in Inghilterra[25].

Le *imagines* magiche e il loro utilizzo divennero note in tutto l'Occidente grazie alla bolla di papa Giovanni XXII, *Super illius specula*, del 1326[26].

Le indicazioni su come fabbricare questo tipo di statuette sono contenute nel *Codex latinus monacensis* del 1021. Serve «un po' di cera molle»[27] e la recitazione delle seguenti parole:

du bist es, herre, der da michelen Wunder tat, herre tu durch dein wunderleichen und din vil heiligen namen Tetragramaton, daz chrut envalbe nicht, und durch den aller höchten namen Anefeneton gib diesem cruth alle tugent und die chraft,

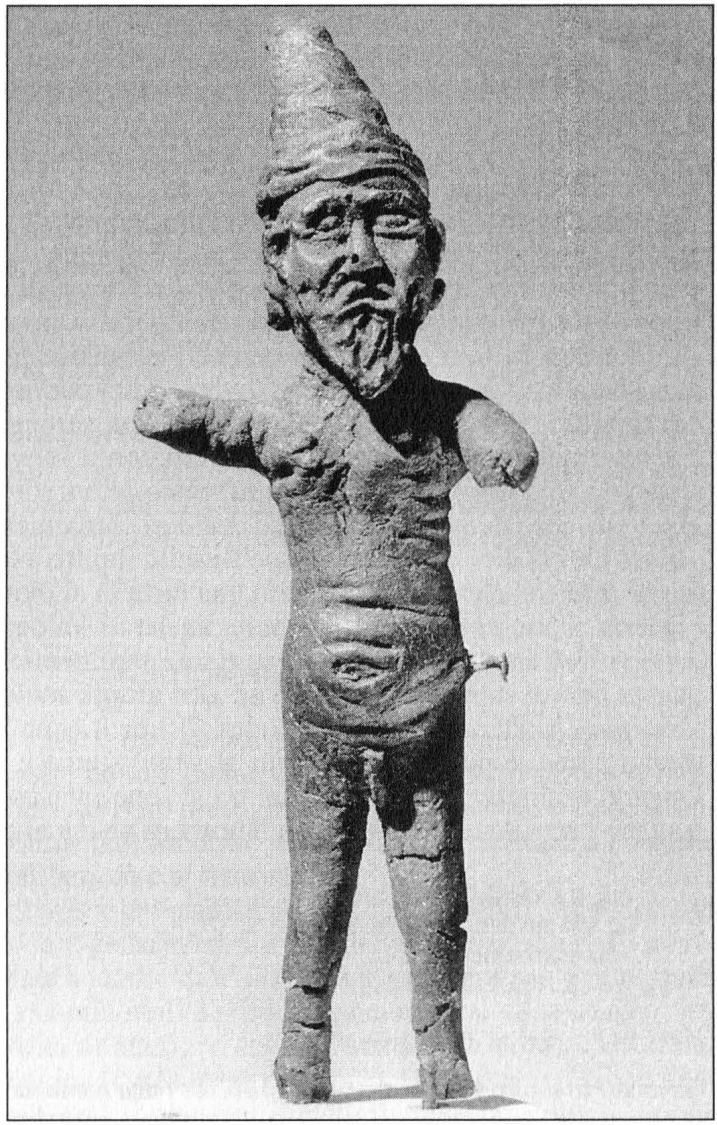

Fig. 22.
Atzmann di cera marrone e rossastra con un chiodo infisso nel fianco sinistro, Colonia, XV/XVI secolo.

swen ich mit ir treut und chusse sie, daz si in miner minne prinn, und also daz wachs zerfleuzzet bei dem min minne und mueg weder schlaffen noch wachen, si gedench an mich; noch chain dinch sei, daz mich von ir hercen muge bringen oder benemen; so minne mich ze aller zeit, meines willens vergezze si nicht, si muezze ymmer lieb und in meinem willen alzo gestercht sein[28].

(Tu sei il Signore, colui che compì i grandi miracoli. Signore, secondo il tuo grande e santo nome Tetragramaton, l'erba non perde il suo colore. Con il più alto nome di Anefenton concedi a quest'erba tutte le proprietà e i poteri se io sono delicato verso di lei e la bacio, così da infiammarmi di amore e rendermi pronto

all'amore. I miei amati non debbono né dormire né vegliare, ma debbono sempre pensare a me. Non deve mai accadere che mi separi da loro. Mi devono amare in ogni tempo; non mi devono dimenticare, ma amare sempre. ES).

Un caso del 1329 riguardò l'utilizzo di una statua di cera in un incantesimo d'amore.

Il monaco carmelitano Pietro Ricardi aveva mescolato la cera con il proprio sangue e la propria saliva e con il sangue di un rospo; quindi aveva messo la statuetta sotto la soglia della casa di una donna che lo respingeva, per assicurarsi in questo modo il suo amore[29]. La condanna all'ergastolo fu così motivata: «perché hai fabbricato cinque statue di cera (*imagines cereas*) in epoche diverse e hai parlato dell'evocazione dei demoni. Hai riempito queste statue con sangue di rospo e altri estratti e poi le hai consacrate al diavolo con il sangue del tuo naso e sputando sui loro ventri; infine, di nascosto, le hai sotterrate sotto la soglia della casa di quella donna che desideri carnalmente»[30].

In tre casi si dice che Pietro fosse riuscito inoltre a liberarsi delle statue di cera e che avesse sacrificato una farfalla al diavolo.

Questa pratica magica fu attribuita anche ai Valdesi, presuntamente colpevoli di impiegarla per danneggiare i loro nemici, anche se presto questo tipo di stereotipi fu esteso ad altri gruppi sociali non graditi[31].

Nel *puoch aller verpotn kunst* (cap. 79) di Johann Hartlieb, apprendiamo come le maghe appendano al vento statue e bambole di cera. Quando oscillano, gli uomini i cui nomi sono incisi sulle bambole non trovano pace. Anche Johann von Nürnberg ne era al corrente:

mit wunderlichen sachen
ler ich sie denne machen
von wahs einen kobolt,
wil sie, daz er ir werde holt,
und «töufen in dem brunnen,
und legen an die sunnen»[32].

(in modo straordinario / le insegno a plasmare / una bambola di cera, / ora voglio che la ami / e «la battezzi nella fonte / e la distenda nel sole». ES).

Questo fenomeno non ha interessato solo re e vescovi: anche i teologi contribuirono alla sua diffusione. Guglielmo di Auvergne, vescovo di Parigi (1238-1249), scrisse nella sua opera *De universo* che le statue di cera potevano raggiungere il loro scopo solamente se il mago avesse fatto al modello ciò che i demoni avrebbero fatto alla persona interessata; egli associò in questo modo le statue di cera ai demoni servitori del mago.

Le possibilità d'utilizzo delle statue di cera non erano limitate a dan-

neggiare l'avversario o al tentativo di trasformare l'indifferenza in amore. Infatti, con l'aiuto di una statua, era possibile identificare i ladri[33] e scoprire tesori nascosti, come testimonia Giovanni di Salisbury, vescovo di Chartres[34]. Il metodo era facilissimo: occorreva solo sapere come far parlare le statue. Nonostante questo utilizzo non danneggiasse nessuno, l'Inquisizione condannò questo tipo di divinazione[35].

Le statue utilizzate in questi incantesimi, già citati a proposito dei processi alle streghe, non erano tuttavia interpretate dai giudici come imitazioni delle vittime che si volevano colpire a distanza.

La magia figurativa a volte coincide con l'idea dell'*alter ego*, come quando si dice che dalla statua di cera, perforata con un chiodo, uscirebbe sangue.

Agrippa di Nettesheim osservò, guardando al Medioevo dal suo punto di vista moderno, che il mago, con l'aiuto di queste statue, rendeva visibile la sua formula magica e illustrava così ciò che doveva accadere sulla scorta di determinate congiunzioni astrali e relazioni simpatetiche.

L'incantesimo d'amore

L'inimicizia tra i sessi, inaugurata nell'Antico Testamento dall'angelo con la spada, assegnò alla donna e all'uomo rispettivamente i ruoli di seduttrice e di sedotto. Ciò presuppone un ordinamento sociale in cui le possibilità naturali dell'incontro dei sessi sono limitate e l'unione erotica equivale all'amore e al matrimonio.

L'incantesimo d'amore era conosciuto sin dall'antichità, ad eccezione delle culture celtica e germanica. Le forme dell'incantesimo d'amore, perlopiù tramandate a partire dall'antichità greca e romana e riprese nel Medioevo, sono riconducibili a pratiche orientali.

I documenti nordici ne attestano soltanto una forma, limitata all'utilizzo della parola magica (canto, runa d'amore). Le saghe non rappresentano in alcun modo una svolta emozionale improvvisa nella relazione tra i sessi che possa far pensare a un incantesimo d'amore. Le pratiche medievali dell'incantesimo d'amore non possono essere ricondotte al paganesimo, ma derivarono «da un nuovo sentimentalismo e da una "doppia morale" estranei al paganesimo e alla sua semplice etica; ciò che in questo caso è decisivo non è il rito, ma il sesso»[36]. Il divario tra le leggende nordiche e l'*Ars amandi* di Ovidio o il diritto germanico e le penitenze è riconoscibile anche da un punto di vista linguistico. «Se ammettiamo la possibilità di questo tipo di costumi nel paganesimo germanico fino a un certo punto, allora, tanto più, dobbiamo sottolineare

l'impossibilità di dibattiti ufficiali sulla sessualità nello stile dei penitenziali di fronte alle contadine islandesi»[37].

I divieti e le sanzioni indirizzati contro tali attività magiche furono di volta in volta differenti. Seneca affermò che già nell'antica Grecia, a Sparta e ad Atene, chi era accusato di aver eseguito un incantesimo d'amore era bandito dalla città.

La legge identificò presto i filtri o le pozioni d'amore con il *veneficium*, l'avvelenamento, e ne punì la produzione con le sanzioni previste per questo secondo reato. I libri penitenziali esigevano la pena di morte.

Burkhard di Worms e Bertoldo da Ratisbona si scagliarono contro le pozioni d'amore nelle loro prediche. Nella dieta di Worms dell'829, i vescovi informarono il re, Ludovico il Pio, che non vi poteva essere alcun dubbio circa il fatto che uomini privi di coscienza consegnavano l'animo di altri uomini alla follia utilizzando filtri d'amore e pietanze[38].

Nel 1180, Pietro di Blois menzionò le pratiche della magia figurativa a proposito di alcune donne che, su consiglio del diavolo, fabbricavano statue di argilla o fango per tormentare i loro nemici o infuocare di passione i loro amati[39].

La grande opera di Anselmo di Besate (1050 ca.) sulla retorica, la *Rethorimachia*[40], è stata da molti definita bizzarra, mostruosa e oggi illeggibile. Tuttavia, alcuni passi concernenti le pratiche magiche sono interessanti.

L'autore studiò retorica e logica a Parma e a Reggio, fu scriba presso la corte di Enrico II e morì quando era al servizio del vescovo di Hildesheim, intorno al 1060.

Uno degli obiettivi di un buon retore era la capacità di presentare avvenimenti peculiari e incomprensibili in modo chiaro e realistico. Quale materiale era in questo senso più adatto dei riti, delle pratiche magiche o degli intrighi degli eretici che affascinavano il pubblico dell'epoca[41]?

Lo stile utilizzato è quello del dialogo tra personaggi immaginari, che spesso sono dipinti in maniera dettagliata e grottesca. Anselmo prese come esempio suo cugino (immaginario?) Rotiland, da lui descritto come mago e servitore del diavolo. Il dialogo è sicuramente riconducibile a modelli dell'antichità classica, ma non lo sono altrettanto le pratiche magiche. Tuttavia è difficile dire quali elementi corrispondano alla tradizione effettiva dei dotti del tempo. Marie-Therèse d'Alverny ipotizza persino che neanche «certi amanti dell'occultismo esitarono a organizzare cerimonie così straordinarie, quando era l'amore a motivarli»[42].

Il rituale descritto ha l'obiettivo di costringere all'amore fanciulle e donne sposate. A tale scopo, un mago deve vegliare tre notti insieme a un gatto e a un gallo. Trascorsi i tre giorni, deve bruciare gli animali e

con le loro ceneri preparare una polvere in grado di scatenare la passione desiderata.

Nel secondo libro della *Rethorimachia*, lo zio, padre di Rotiland, appare in sogno ad Anselmo e gli svela tutta la malvagità del *maleficium* del figlio. Lo informa che Rotiland ha lasciato Parma, accompagnato da un ragazzo che ha seppellito fino alla vita appena fuori della città. Ha acceso un fuoco intorno al ragazzo ed esposto al fumo lo sfortunato tutta la notte, mentre egli recitava in ebraico o in un'altra lingua diabolica un incantesimo d'amore. Il ragazzo però è riuscito ad appropriarsi del libro di magia negromantica di Rotiland, il quale, quindi, ha evocato un demone grazie al cui aiuto è rientrato in possesso del libro[43].

Rotiland in seguito si vendica e, a sua volta, accusa Anselmo di aver prodotto una polvere simile con lo zoccolo di un mulo, accusa, questa, che Anselmo riesce a respingere brillantemente. Nel terzo libro, Rotiland è un seduttore, un ladro che ha stretto un patto con il diavolo e un abilissimo mago che ha appreso la sua arte dai Saraceni[44].

Fino al XIV secolo, il numero delle condanne e delle punizioni per la pratica dell'incantesimo d'amore crebbe costantemente. Queste accuse entrarono poi a far parte del complesso dei delitti attribuiti alle streghe. Oltre che nella pena di morte e nel bando, i condannati potevano incorrere nella gogna, dovendo subire l'oltraggio della gente con un berretto in testa su cui era raffigurato il diavolo.

Diverse forme di magia possono rientrare nel concetto di "incantesimo d'amore". L'obiettivo del mago era poter influenzare la volontà della persona amata a proprio favore e legarla a sé anche per il futuro.

Per proteggersi da questo tipo d'incantesimo erano utilizzati alcuni amuleti; si sperava di potersi liberare da questo legame non desiderato bruciando gli oggetti associati alla persona.

Anche la magia figurativa, trattata nel capitolo precedente, era uno dei metodi utilizzati per eseguire un incantesimo d'amore: «Come io sciolgo questa statua di cera, posseduta da un demone, così Eros consumerà Delfi»[45].

Questa pratica è simile alla "puntura della candela", usanza popolare conosciuta anche in epoca moderna, e attesta, al pari della magia che utilizza le statue di cera, il legame sempre presente tra amore e morte. Con un ago si pungono le fiamme di una candela e si recita: «Pungo la candela come il cuore che amo». Se una persona cui venivano indirizzate queste parole si fosse rivelata infedele, ciò avrebbe significato la sua morte[46].

Nel caso dei filtri e delle pietanze d'amore, a ricoprire un ruolo fondamentale era l'applicazione del principio magico della *pars pro toto*[47].

Per avere potere sulla persona amata, occorreva che essa ingerisse i capelli, le unghie, il sangue, il sudore ecc. del proprio corpo. I libri penitenziali riportavano con distacco, nelle domande da rivolgere a chi si confessava, gli ingredienti più disgustosi e meno appetibili.

Già è stato detto (vedi p. 71) come sacramenti quali l'ostia e l'olio santo fossero utilizzati per gli incantesimi d'amore.

A volte anche i capi d'abbigliamento erano utilizzati come oggetti magici. Ecco un esempio di come ciò avveniva: l'autore della cronaca della diocesi di Treviri narra come nel 1012 l'arcivescovo di Treviri, Poppo, fu vittima di un incantesimo d'amore a causa degli stivali che aveva commissionato a una delle suore. La suora, innamorata del vescovo, aveva stregato gli stivali; il vescovo percepì l'effetto dell'incantesimo subito dopo averli calzati. Per poter camminare in tutta sicurezza, ordinò anche ad altri di calzarli e questi provarono lo stesso effetto. Il vescovo fece quindi espellere la suora peccaminosa dal convento e la punì severamente[48].

Sull'uso dei nodi allo spago e dell'*impotentia ex malefico*, vedi p. 59 e p. 96.

Infine vale la pena di citare l'oggetto d'amore che illustra il carattere coercitivo di questa prassi. La persona amata deve apparire dinanzi al suo "maestro" quasi in uno stato d'ipnosi, dopo che si è pronunciata una certa formula. Questo motivo è rinvenibile anche nelle leggende popolari. La maggior parte di esse finisce tragicamente, cosa che, a mio avviso, non è da interpretare come monito per gli ascoltatori affinché si tengano lontani dalla magia, ma esprime piuttosto il dubbio moderno circa la sicurezza dei metodi magici[49].

La formula magica

Sin dagli inizi dell'epoca cristiana, gli sforzi dei teologi furono indirizzati a distinguere chiaramente i concetti di "preghiera" e "formula magica". Nonostante le loro polemiche, tuttavia, le vecchie formule sono apparse in forme sempre nuove fino al XX secolo. Negli anni Venti, nei negozi di souvenir religiosi di Mariazell furono vendute più formule magiche (benedizioni contro la gotta e il temporale), nella tradizione delle *Formule magiche di Merseburg*, che benedizioni e preghiere[50].

La *Wurmsegen*, scritta in alto tedesco antico, è considerata la formula magica tedesca più antica; la sua tradizione risale al IX secolo, quella delle *Formule magiche di Merseburg* al X secolo. Si può affermare con sufficiente certezza che esse erano state create molto prima dell'epoca in cui vennero trascritte.

Le formule magiche dell'antica India[51] presentano una struttura analoga a quella della *Wurmsegen* e delle *Formule magiche di Merseburg*, pertanto è possibile ricondurre la loro creazione al primo periodo germanico o persino indoeuropeo. Feliz Genzmer le ha definite «formule originarie dell'Età della pietra»[52]. La versione in sassone antico della *Wurmsegen* recita:

Gang ut, nesso, mid nigun nessiklinon,
ut fana themo marge an that ben,
fan themo bene an that flesg,
ut fan themo flesge a thia hud,
ut fan thera hud an thesa strala!
Drohtin, vethe so!

(Esci fuori, Nesso, con nove piccoli Nesso, / fuori dalla marca sull'osso, / dall'osso alla carne, / dalla carne alla pelle, / dalla pelle alla freccia. / Così sarà Signore!)[53].

L'interpretazione ufficiale era che il verme si trovava in un punto malato assieme ai suoi nove figli, e ne doveva uscire fino ad affiorare sulla pelle, in un punto dove era fatto scendere su una freccia. La freccia con il verme era quindi scagliata in una foresta dove vivevano i demoni (delle malattie).

Nel Medioevo la foresta era un luogo considerato sinistro dagli uomini a causa dei suoi terribili abitanti: giganti, draghi, selvaggi e demoni[54].

Le evocazioni del verme erano molto diffuse, poiché i demoni erano spesso rappresentati come vermi e li si riteneva responsabili di molte malattie. Molte leggende sui vermi furono associate alla figura di Giobbe[55].

La seconda delle *Formule magiche di Merseburg* riguarda, come è noto, la guarigione della slogatura del cavallo di Balder[56] mediante l'invocazione dei nomi degli dèi:

P(h)ol ende Uuôdan vorun zi holza,
dû uuart demo Balderes uolon sîn uuoz birenkit.
Thû biguolen Sinhtgunt, Sunna era suister,
thû biguolen Frija, Volla era suister:
thû biguolen Uuôdan, sô hê uuola conda.
Sôse bênrenkî, sôse bluotrenkî,
sôse lidirenkî:
bên zi bêna, bluot zi bluoda,
lid zi giliden, sôse gelîmda sîn.

(P(h)ol e Wotan cavalcano nel bosco, / lì Balder Fohlen si slogò un piede. / Lì lo celebrarono Sindgunt (e) Sunna, sua sorella, / lì lo celebrarono Freia e Volla, sua

sorella: / lì lo celebrò Wotan, come meglio poté: / in base alla slogatura delle ossa così come del sangue, / così anche in base alla distorsione dell'arto: / ossa ad ossa, sangue al sangue, / arto ad arto, come fossero stati uniti insieme. ES).

Per prima cosa vi è un resoconto di com'è sorto il dolore, nella fattispecie la slogatura. Poi segue l'azione esemplare. Tutti cercano di guarire il cavallo con la magia, ma solo Odino, signore della magia, vi riesce. La formula magica guarda al presente: come allora, oggi.

La struttura rigorosamente duplice, l'introduzione (*historiale*) e l'evocazione (*incantatio*) non sono riproposte in formule magiche successive dallo stesso tema.

Genzmer ha ipotizzato che la formula di Merseburg sia la forma completa; accanto a essa, però, vi sarebbe stata una forma semplificata, da cui sarebbero derivate le formule magiche successive[57].

Nelle formule magiche cristiane (successive), Cristo sostituì Odino. Se una persona compare nella formula, essa è allo stesso tempo colei che soffre e colei che agisce; se sono in ballo due o più persone, la più forte effettuerà la guarigione. La seconda delle *Formule magiche di Merseburg* ha una forma duplice: l'evocazione è inserita nel racconto. Una versione semplice narra solo l'azione oppure presenta solo la formula magica:

Sangue al sangue
Gamba alla gamba
Vena alla vena
Nel nome di Dio[58].

Il tema della prima delle *Formule magiche di Merseburg* è la magia dello slegare:

Eiris sâzun idisi sâzun hera duoder
suma hapt heptidun suma heri lezidun
suma clûbôdun umbi cuoniouuidi
insprinc hapt bandun inuar uîgandun.

(Una volta le donne si sedevano, si sedevano qui e là. / Alcune legavano le catene, altre fermavano l'esercito, / altre ancora armeggiavano attorno alle catene. / Scappa prigioniero dalle bande, sfuggi ai nemici)[59].

Questa magia del legare e dello slegare ricorda il rito dell'annodamento degli spaghi (vedi p. 218).

Le idisi[60] rappresentano da sempre un enigma. Andreas Heusler le considera antagoniste delle valchirie, ma si tratta probabilmente di maghe più potenti, in grado di bloccare un intero esercito.

L'importanza dei nomi nella magia, che già nell'antichità avevano un

ruolo tutt'altro che secondario, è attestata anche dal seguente incantesimo:

> uuola, uuiht, taz du uueist, taz du uuiht heizist.
> Taz tu nevveist noch nechanst cheden chnospinci[61].

(Ebbene demone, che sai che ti chiami demone, / [ma] non sai che puoi provocare la distruzione [mediante le parole])[62].

Gli esempi riportati contengono varie forme di magia. Anche la struttura formale della formula magica in sé era importante. Le forme stilistiche delle formule magiche risalgono all'epoca precristiana; esse furono conservate in epoca cristiana, ma il contenuto pagano e i nomi degli dèi furono rimpiazzati dal nome di Cristo e dei santi. Tuttavia l'adozione di queste forme avveniva spesso come esposizione alterata della storia che lasciava intravedere il senso pagano. Questa trasformazione si concluse intorno all'XI secolo, quando nacquero nuove formule magiche di contenuto cristiano, redatte per lo più in latino da monaci e sacerdoti. Grazie alla traduzione nelle diverse lingue volgari, esse si diffusero di convento in convento e di Paese in Paese. In questo modo avvenne però una sorta di profanazione, perché il popolo non solo le abbreviava ma le utilizzava di nuovo come formule magiche per ottenere l'aiuto divino e quello dei santi.

Le benedizioni del Giordano e di Longino sono formule magiche d'origine cristiana. Quest'ultima era utilizzata per eseguire la magia per analogia: come il Giordano aveva smesso di scorrere durante il battesimo di Cristo, così ora il flusso sanguigno doveva fermarsi[63]. La leggenda di Longino, soldato cieco che Cristo pugnala sul fianco e che ottiene di nuovo la vista grazie al sangue che fuoriesce dalla ferita, rappresenta lo sfondo di questo tipo di benedizione. Originariamente essa serviva per guarire le malattie agli occhi, ma il più delle volte assunse maggior rilievo un altro particolare della leggenda: proprio come il colpo della lancia non fece infettare né gonfiare la ferita di Cristo, allo stesso modo doveva comportarsi la ferita oggetto della benedizione[64].

Per il loro contenuto, le formule magiche si suddividono in evocazioni, benedizioni e preghiere. La già citata benedizione del verme può valere come esempio di evocazione, in quanto il demone della malattia è spinto ad abbandonare il corpo.

Un uomo minacciato dal male e bisognoso d'aiuto può essere considerato l'oggetto di una benedizione. Al contrario dell'evocazione, pronunciata sotto forma di ordine e quindi equivalente a una coercizione, non è necessario utilizzare un linguaggio forte nella benedizione; mentre la preghiera è un'umile richiesta. «Le formule magiche, con una sovra-

struttura poetica, vivono grazie alla scoperta, recente nella storia della specie, di una struttura invisibile dietro i fenomeni linguistici in quanto possibilità autonoma e che può essere messa in luce attraverso il lavoro poetico»[65].

Le formule magiche non servivano solo per allontanare le malattie, ma anche i nemici: renderne innocue le armi, "fissare" se stessi, ovvero divenire invulnerabili e proteggersi dalle disgrazie future. Un altro scopo importante della formula magica era la difesa contro gli incantesimi, una sorta di antidoto soprattutto contro le bevande e il cibo. Le formule del cosiddetto "fissare", come quella che si diceva potesse rendere gli uomini invisibili, di cui abbiamo già parlato a proposito delle saghe, servivano per proteggersi dai nemici[66].

Vi erano anche formule che potevano far innamorare, recuperare un amore perso o assicurare la vittoria di un cavaliere in una lite. Si utilizzava la bacchetta del rabdomante per rintracciare ladri, ma anche per scoprire tesori nascosti[67].

Mediante le formule magiche, gli uomini cercavano di ottenere il contrario dell'amore, l'odio e l'inimicizia. Le proprietà, la casa e la corte dovevano essere circondate da formule magiche come da mura di cinta. I re magi, al vertice della gerarchia dei santi, erano predestinati a essere i patroni e protettori della casa e della corte; un uso, questo, che ancor oggi si conserva scrivendo i loro nomi con il gesso e pronunciandoli in una formula magica. Anche la protezione degli animali domestici era importante: in primo luogo quella di cavalli e bovini; ci sono pervenute inoltre formule per la protezione dei cani pastori, come per esempio la *Wiener Huindesagen*:

Christ uuart gaboren, êr uuolf ode diob.
dô uuas sancte Martî Christas hirti.
der heilige christ unta sancte Martî
der gauuerdô uualten
hiuta dero hunto
dero zohôno,
das in uuolf noh uulpa za scedin uuerdan ne megi,
sô uuora se gehloufan
uueges ode uualdes
ode heido.
Der heiligo Christ unta sancti Martî,
de fruma mir sa hiute all heim gasunta.

(Cristo nacque e con lui il lupo ed il ladro. / Allora era san Martino il pastore di Cristo. / Il Cristo benedetto e san Martino / governavano e proteggevano la Terra. / Proteggete i cani / e le greggi / che né il lupo né la volpe arrechino danno / quando si aggirano per la via o nel bosco / o nella brughiera. / Il Cristo benedetto e san Martino / fanno sì che tutti rincasino sani e salvi. ES).

Le formule magiche servivano anche a combattere le malattie dei maiali e a impedire lo sciamare di api dalle loro culture che, con l'avvento del cristianesimo, a causa del bisogno di cera della Chiesa cristiana, avevano conosciuto un notevole incremento, come attesta la *Lorscher Bienensegen*:

Kirst, imbi iz hûze! Mufhinc du, vihumhas, hera fridu frôno in gotes munt heim zi comonne gisunt[68].

(O Cristo, il vespaio è là fuori! Allora vola, mio insetto, quaggiù in santa pace, sotto la protezione di Dio per tornare poi a casa salvo. ES).

Il maestro di rune, per esempio, le gettava, le raccoglieva, le leggeva e in base a esse formava un modello esegetico poetico e linguistico. «Leggere ciò che non fu mai scritto: leggere, prima ancora delle parole, le viscere, le stelle e le danze. In seguito furono utilizzati strumenti per una nuova lettura: rune e geroglifici. Di qui nasce l'ipotesi secondo cui, in questo modo, la capacità d'imitazione, un tempo alla base delle pratiche occulte, sarebbe entrata a far parte del linguaggio e della scrittura. Analogamente, il linguaggio sarebbe il gradino successivo del comportamento mimetico e l'archivio perfetto della somiglianza non sensibile»[69].

I libri neri

Ermete assurse già nella tarda antichità al rango di dio della magia e fu definito il "tre volte grande". La letteratura araba medievale delle scienze occulte lo considerò un alchimista e fonte di tutta la saggezza[70]. Ruggero Bacone lo definì il padre della filosofia. Diversi scritti di scienze occulte (ermetiche) furono a lui attribuiti; si trattava perlopiù di trattati alchimistici e astrologici.

Il *Libro della luna*, citato da Alberto Magno e da Guglielmo di Auvergne, noto anche come *Le illusioni magiche di Mercurio*, parla della magia che opera mediante la forza dei nomi divini. Un altro libro attribuito a Ermete, intitolato *Thot*, riporta una serie di esperimenti magici che hanno come scopo gli incantesimi d'amore e di morte e contiene indicazioni dettagliate, e adatte allo scopo di volta in volta prefisso, su formule magiche, esorcismi, sugli strumenti necessari al mago, i riti preparatori e di purificazione, le erbe magiche, la qualità degli utensili e la giusta scelta del luogo e del momento in base alla posizione degli astri[71].

Ermete non fu l'unico personaggio predestinato, per la propria saggezza o i suoi legami con l'occulto, a divenire un'autorità e il presunto au-

tore di opere di magia. Fu così che molti autori pubblicarono le proprie opere con lo pseudonimo di questi personaggi, per proteggersi da eventuali persecuzioni o per conferire al loro scritto un valore maggiore.

Aristotele, che assunse una posizione di rilievo nella vita spirituale medievale[72], fu sempre associato ai libri su Alessandro, i quali riscossero molto successo, in Oriente come in Occidente, come testimoniano le numerose rielaborazioni letterarie (vedi p. 230).

La straordinaria importanza di Aristotele (che effettivamente fu maestro di Alessandro) per la formazione e per i viaggi di Alessandro venne sottolineata da Plinio nella sua *Storia naturale*. Plinio riferì che Alessandro aveva consentito ad Aristotele di inviare una spedizione di 2000 uomini in una zona inesplorata per poter approfondire i suoi studi scientifici.

La tradizione degli scritti aristotelici ebbe scarsissima rilevanza nell'alto Medioevo e oltretutto conobbe trascrizioni approssimative e traduzioni falsificanti. Poiché era considerato il dotto più grande della storia, ad Aristotele furono attribuite opere a contenuto filosofico di autori ignoti.

Alla fine del XII secolo, Alessandro Neckham affermò che Aristotele aveva disposto che le sue opere sui fenomeni magici fossero seppellite con lui. Inoltre protesse il suo luogo di sepoltura da possibili attacchi, tanto che solo l'anticristo avrebbe potuto impossessarsi di questi scritti[73].

La più nota delle opere che gli furono attribuite fu senza dubbio i *Secreta secretorum*; essa conobbe un'ampia diffusione, tanto che ancora al principio del XX secolo ne circolavano oltre 200 manoscritti. Questo scritto, tradotto in quasi tutte le lingue, era un compendio derivato dalle fonti più disparate. La versione a noi pervenuta risale al VII o all'VIII secolo. Uno dei traduttori, il patriarca Guido di Antiochia, scrisse nella premessa che Alessandro aveva chiesto ad Aristotele di svelargli personalmente o per iscritto i segreti del movimento, dell'influsso delle stelle, dell'alchimia, della geomanzia e dell'arte di evocare gli spiriti. Poiché al tempo Aristotele era già troppo vecchio per intraprendere un viaggio del genere, dedicò ad Alessandro questo testo, che, suddiviso in capitoli per aumentarne la leggibilità, fornisce informazioni sugli effetti magici di pietre preziose, erbe, amuleti e farmaci. L'opera è inoltre piena di motivi storici interessanti come il primo documento della storia sulla "vergine velenosa"[74]. Già abbiamo parlato di alcuni dei libri di magia attribuiti a Salomone (vedi pp. 188 sgg.).

Guglielmo di Auvergne e Alberto Magno annoverano tra i libri più esecrabili anche il *Sacratus* attribuito a Salomone. Tuttavia quest'opera, oltre che a Salomone, è attribuita anche a Onorio, e per questo è nota con il titolo di *Libro dei giuramenti di Onorio* o *Juratus*.

La lunga introduzione ha l'evidente scopo di presentare un'apologia della magia, la quale, nonostante la condanna e il divieto della Chiesa, in realtà non sarebbe secondo l'autore un'arte sinistra. In verità, la magia non può essere praticata da uomini impuri o malvagi, perché gli spiriti si fanno influenzare solo dagli uomini puri. Ottantanove maestri di quest'arte avrebbero affidato a Onorio di Tebe il compito di redigere un compendio della magia. Nonostante la Chiesa, i re e i principi fossero d'accordo nel voler bruciare i libri di magia e nel chiudere le accademie di quest'arte gli adepti giurarono che avrebbero consegnato questo libro solo sul letto di morte a un uomo maturo e dalla condotta di vita ineccepibile, il quale a sua volta avrebbe fatto lo stesso giuramento.

Il libro, dal contenuto disordinato, contiene preghiere scritte in lingue incomprensibili, probabilmente storpiature dal caldeo o dall'ebreo. Attraverso descrizioni dettagliate sono fornite istruzioni su come produrre e utilizzare i sigilli, sulle proporzioni del cerchio magico e un'introduzione sull'ordine dei nomi e dei simboli.

In un passo sono descritti i tre tipi di evocazione degli spiriti: il metodo pagano, quello ebreo e quello cristiano. I pagani avevano offerto sacrifici agli spiriti della natura, ma non erano stati in grado di dominarli. Gli spiriti evocati fingevano di essersi sottomessi solo per ottenere i sacrifici. Nemmeno gli ebrei sfruttarono a pieno l'arte dell'evocazione. Solo i cristiani furono veramente capaci di assoggettare gli spiriti. Tutti e tre i metodi avevano lo stesso scopo: soggiogare il male mediante i loro poteri magici. Il nome *magus* significa in greco "filosofo", in ebraico "scriba" e in latino "saggio"[75].

Prima di Alberto, Ekkehard IV di San Gallo parlò nell'XI secolo dei libri neri, *libri nigri*, affermando che i maghi li leggono di notte. Già abbiamo parlato dei libri attribuiti ai papi maghi.

Il grande inquisitore Eymeric[76], nel suo *Directorium* del 1376, parlò di alcuni libri di magia in cui si era imbattuto durante il suo lavoro di inquisitore.

Il trattato di Hartlieb sulle arti proibite (vedi p. 194) deve essere considerato una fonte primaria per quel che concerne gli scritti di magia. I libri di magia orientali tradotti in latino non ebbero molto successo; se ne contarono solo pochi manoscritti, nel frattempo scomparsi. Hartlieb elencò i principali. Documenti scritti in parte in ebraico, come lo *Schemhamphorasch* e il *Liber raselis*, derivavano dalla cabala. Dalla Grecia proviene il *Kiranis*, su cui lavorò Raimondo Lullo. La *magia caeremonialis*, scritta da Roberto di York, allievo di Ruggero Bacone morto intorno al 1300, è andata perduta. L'*Heptameron* di Pietro d'Abano, il libro di magia più famoso dell'antichità insieme al *Picatrix* e ai *Secreta secretorum* pseudoaristotelici, circolò solo sotto forma di ma-

noscritto fino al XVI secolo. Intorno al 1600 furono stampate le opere complete di Agrippa che si occupano soprattutto del cerchio magico. Esso è formato in effetti da tre cerchi; in quello centrale è riportato il nome dell'ora dell'anno, con riguardo all'angelo dominante e al suo sigillo. Nel cerchio esterno devono essere trascritti i nomi degli spiriti dell'aria attivi in quel giorno, i nomi delle quattro parti del mondo e dei quattro pentagrammi. Nel cerchio interno si trovano nomi divini come Adonai, Eloy, Agla e Tetragrammaton. Concludono lo scritto, oltre a un elenco di tutti i nomi degli angeli, indicazioni dettagliate sulle sostanze profumate, l'abbigliamento appropriato dell'adepto e i preparativi necessari, che devono durare nove giorni e aver luogo sempre con la luna piena.

Si dice che Michele Scoto abbia scritto un compendio sulla *magia nigra*, commissionatogli dall'imperatore Federico II, e Arnoldo da Villanova un *Liber sigillorum* sulla fabbricazione e gli effetti dei sigilli e degli amuleti.

Molti di questi scritti circolarono esclusivamente negli ambienti di corte, che erano molto meno esposti all'influenza della Chiesa e dei tribunali civili rispetto agli ambienti popolari, le cui pratiche superstiziose, magiche e mantiche furono fin dall'inizio oggetto di persecuzioni.

La base teorica di queste persecuzioni non era costituita dalla letteratura magica già citata, ma da trattati teologici la cui diffusione era molto maggiore di quella degli scritti magico-mantici e che ebbero conseguenze molto peggiori rispetto a qualsiasi manuale di magia.

I libri sui sogni e sulla divinazione rappresentano due differenti tradizioni della letteratura delle scienze occulte; in essi il rapporto con la prassi non era chiaramente stabilito, sebbene vi venisse descritto il funzionamento degli oracoli.

La geomanzia, o arte della sabbia, proviene dal Vicino Oriente. Il libro della sorte arabo più antico, il *Liber alfadhol*, risale probabilmente all'epoca di Harun al Rashid. Con un bastone erano tracciati alcuni punti sulla sabbia o sulla pergamena, punti che erano in seguito uniti e interpretati secondo un determinato procedimento che contemplava sedici possibili interpretazioni. Gerardo da Cremona († 1187) rielaborò il *Liber alfadhol*, che in seguito fu tradotto in tedesco[77].

La maggior parte dei libri della sorte contiene un'introduzione in cui si descrive il metodo utilizzato. Il titolo principale elencava le risposte, che potevano essere consultate in base a una certa chiave. Il famoso libro *Arte della sabbia dei 16 cavalieri* fu scritto in latino e tradotto in tedesco nel tardo Medioevo[78].

Infine, soffermiamoci brevemente sui libri dei sogni, amati anche dai lettori moderni. Alla base della divinazione incentrata sui sogni vi è la

credenza secondo cui, accanto ai normali sogni che costituiscono una rielaborazione della vita diurna, ve ne siano altri ispirati da Dio. Professionisti con il "talento" di interpretare i sogni ricoprirono un ruolo importante, da non sottovalutare, sia nell'antichità che nel Medioevo. L'elaborazione medievale del romanzo di Apollonio, risalente al periodo tardo greco, a opera di Heinrich von Neustadt nell'*Apollonius von Tyrlant*, ci mostra i lati oscuri di questa professione: il re Nabucodonosor fece bruciare vivi alcuni interpreti di sogni, perché non riuscirono a interpretare un sogno che il re aveva dimenticato[79].

La tradizione latina, arricchita dalle fonti orientali, associò le rivelazioni dei sogni a due figure bibliche: Daniele e l'egiziano Giuseppe. I *Somnile Danielis*[80] erano ordinati in base al contenuto, come accadeva ai libri dei sogni del periodo tardo greco; essi furono rielaborati anche da scrittori arabi e grazie alla loro mediazione giunsero fino al Medioevo. I *Somnile Joseph* rappresentano l'unione di oracoli della sorte e interpretazione dei sogni. L'interpretazione era realizzata in base ai punti sulla sabbia o ai dadi.

Il libro dei sogni di Nicola da Praga rientra anch'esso nella tradizione del libro di Daniele come quello di Hans Lobenzweig, che mirava a una differenziazione degli schemi interpretativi. La dottrina araba dei sogni di Al-Razi va nella direzione della diagnosi medica; l'autore trattò i sogni come sintomi delle malattie[81].

Note

[1] Cesario di Heisterbach, *Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten des Zisterzienser*, a cura di O. Hellinghaus, Aachen 1925, p. 105.

[2] Ivi, p. 107.

[3] Questo passo ricorda la storia raccontata da Vincenzo di Beauvais del mago e sacerdote Palombo che riesce a liberare un giovane dalla rivendicazione di possesso di Venere, alla cui statua il giovane, con leggerezza, aveva infilato un anello nuziale («Speculum hist. Lib. XXVI»). Vedi Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition*, Leipzig 1893, p. 117 sg.

[4] Ivi, p. 109.

[5] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-58, vol. 2, p. 848.

[6] Ivi, cap. 51.

[7] Michele Costantino Psello, filosofo e statista bizantino, scrisse in greco un trattato in forma di dialogo sulle operazioni dei demoni (1050 ca.).

[8] Ruggero Bacone, *Epistola fratris Rogeri Baconis de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*. Vedi Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., pp. 616 sg. Intorno al 1350 cominciò a circolare un libro intitolato *La vita di Salomone*, che dovette essere bruciato su ordine del papa Innocenzo VI.

[9] Vedi C. C. McCown, *The Testament of Salomon*, Leipzig 1922, p. 15 sg., 108.

[10] Il testo fondamentale della cabala risale al IX secolo. Il cosmo deriverebbe dalla causa prima divina (En-Soph), dalla quale scaturirebbero dieci emanazioni o *sephirot*. Il *Jezirah* è nato dallo sforzo di conciliare la filosofia ebraica con il neoplatonismo. Vedi Hans Biedermann, *Lexikon der magischen Künste*, 2 voll., Graz 1986³, vol. 1, p. 238 sg.

[11] Nel XIII secolo, Mosè de León avrebbe portato in Spagna lo *Zohar*. Vedi G. Scholem, *Ursprünge und Anfänge der Kabbalah*, Berlin 1962 (trad. it. *Le origini della Kabbalà*, Bologna, EDB, 1990);

W. Bertholet, *Sohar*, in *Wörtebuch der Religionen*, Stuttgart 1985, p. 572. Come commento al Pentateuco, però, contiene elementi estranei all'Antico Testamento. La dottrina principale è quella dell'imperscrutabilità delle cause prime divine e della rivelazione graduale delle sue emanazioni.

[12] Vedi Carl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition*, cit., p. 324 sg. Ecco ciò che l'adepto ottiene con l'aiuto di un rituale descritto nelle chiavi di Salomone: «Che piova, che nevichi, che lampeggi, che non ci congeliamo, che non siamo tormentati da un calore eccessivo, che apriamo lucchetti, l'amore di una fanciulla, il corpo dell'amata; denaro a volontà, possiamo rendere noi stessi invisibili, che il nostro nemico muoia, la musica più bella e i morti ci appaiono e ci parlano» (p. 328).

[13] Vedi Elias Marian Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge 1949, pp. 47 sg., 52 sg. e A. E. Waite, *The Book of Ceremonial Magic. The Secret Tradition in Goetia*, New York 1965. Sulla magia rituale, vedi i recenti studi di Richard Kieckhefer, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud 1997, e l'opera collettiva a cura della sua allieva Claire Fanger, *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Stroud 1998.

[14] Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch Hunt*, New York 1975 (trad. it. *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano, Unicopli, 1994).

[15] Vedi F. Pfister, *Atzmann*, in *HdA*, I, coll. 671 sg., e in particolare Wolfgang Brückner, *Bildnisstrafe*, in A. Erler – E. Kaufmann (a cura di), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin 1972, pp. 424-28; Id., *Bildzauber*, ivi, pp. 428-30; Id., *Bildnis und Brauch*, Berlin 1966; Id., *Der Zauber mit Bildern*, in Leander Petzoldt (a cura di), *Magie und Religion* («Wege der Forschung», 337). Nella poesia *De vita vagorum*, scritta in alto tedesco medio, lo studente itinerante imparte lezioni sull'incantesimo d'amore mediante statue di cera.

[16] Con il termine *Atzmann* ci si riferisce in Renania alle figure che sostengono i leggii delle grandi cattedrali. Si tratterebbe di piccoli spiriti maligni che possono essere utilizzati al proprio servizio. Wolfgang Stammler ha potuto dimostrare che il termine *Atzmann* è un diminutivo di "Adolf". Vedi Wolfgang Stammler, *Der Atzmann, in Wort und Bild*, Berlin 1962, pp. 130-35, vedi il mio saggio: *Die Darstellung des populären Zauberwissens in Gebrauchstexten am Beispiel des Wachspuppenzaubers und der Dämonenbeschwörung*, in Dieter Harmening – Andrea Rudolph, *Hexenverfolgung in Mecklenburg. Regionale und überregionale Aspekte*, Dettelbach 1997, pp. 247-68 («Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie», 21).

[17] Wolfgang Brückner, *Bildzauber*, cit., pp. 428-30.

[18] Vedi Montague Summers, *The Geography of Witchcraft*, New York 1927, p. 7 sg. Altri documenti sono rinvenibili in Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*, 6 voll., Leipzig 1914-1920, vol. 2, p. 191 sg. James Frazer, *The Golden Bough*, London 1981[2] (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma, Newton Compton, 2006[2]).

[19] Roland Villeneuve, *L'envoûtement*, Genf/Paris 1963, p. 12.

[20] Vedi Max Bartels, *Zur Aberglaubensliste in Vintlers Pluemen der Tugend*, in «ZdVkde», vol. 23, 1913, pp. 1-18, vv. 7734-44; sull'uso della magia figurativa con i *Corp Creadh*, testimoniato fino al XIX secolo, vedi Christina Hole, *Some Instances of Image Magic in Great Britain*, in Venetia Newall (a cura di), *The Witch Figure*, London 1964, pp. 80-94.

[21] Th. De Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, 4 voll., Paris 1910-1911, p. 166 sg.

[22] Abel Rigault, *Le procès de Guichard évêque de Troyes*, 1308-1313, Paris 1896.

[23] Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch Hunt*, cit., pp. 185-92.

[24] Th. De Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, cit., p. 326.

[25] Joan Ricardo-Gil, *The Practice of Witchcraft in Fact and Fiction in the French Middle Ages*, Boston 1980, p. 102.

[26] Vedi per esempio Karl Amman, *Ein Mordversuch durch Zauberei im Jahre 1372*, in «Kleine Mitteilungen des Instituts für Geschichtsforschung», vol. 19, 1889, p. 136 sg.

[27] Sull'utilizzo dei diversi tipi di cera, vedi Wolfgang Brückner, *Cera. Cera Virgo. Cera Virginea*, in «ZdVkde», vol. 59, 1963, pp. 233-53.

[28] A. Schönbach, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde*, in *Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss.*, vol. 142, Wien 1900, pp. 1-156.

[29] Montague Summers, *The Geography of Witchcraft*, cit., p. 379; W. G. Soldan – H. Heppe – M. Bauer (a cura di), *Geschichte der Hexenprozesse*, 2 voll., Hanau 1912, p. 201; Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, München 1900, p. 312 sg.

[30] Wolfgang Brückner, *Der Zauber mit Bildern*, in Leander Petzoldt (a cura di), *Magie und Religion* («Wege der Forschung», 337), Darmstadt 1978, p. 412 sg.

[31] Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn 1901, p. 193.

[32] Johann von Nürnberg, *De vita vagorum*, in *Lyrik des späten Mittelalters*, a cura di Hermann Mascheck, Leipzig 1939, pp. 194-202.

[33] Karl Ebel, *Allerlei Todes- und Liebeszauber*, in «Hessische Blätter für Volkskunde», vol. III, Leipzig 1904, p. 8 sg.

[34] Th. De Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, cit., p. 360.

[35] Nel 1323 a Tolosa. Vedi Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, cit., pp. 14, 447.

[36] Kummer: *HdA*, vol. 5, col. 1282.

[37] W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5.-11. Jahrhundert*, Bonn 1928, p. 47 sg.

[38] Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, cit., p. 67.

[39] Ivi, p. 129.

[40] Edward Peters, *The Magician, the Witch and the Law*, Cambridge 1981, p. 21 sg.

[41] Nonostante l'opera di Anselmo fosse stata creata proprio per suscitare l'interesse del pubblico, non sembra che essa fosse molto conosciuta, se pensiamo che ce ne sono pervenuti solo due manoscritti.

[42] Citazione tratta da Edward Peters, *The Magician, the Witch and the Law*, cit., p. 25.

[43] Karl Manitius (a cura di), *Gunzo Epistola ad Augiensis und Anselm von Besates Rethorimachia. Monumenta Germaniae Historia, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. 2, Weimar 1958, p. 145.

[44] Per esempio utilizza delle mani tagliate da una salma per eseguire i suoi incantesimi. Sulla magia che prevede l'utilizzo delle parti di una salma, vedi Geiger, *Leiche*, in *HdA*, coll. 1024-1060 e in particolare coll. 1040 sg.

[45] Teocrito, 2, 28.

[46] Kummer: *Hda*, cit., col. 1287.

[47] Monika Schulz, *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung* («Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore. Reihe A. Texte und Untersuchungen», a cura di Leander Petzoldt, vol. 5), Bern 2000, pp. 114, 152, 223.

[48] Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, cit., p. 116 sg.

[49] Ivi, coll. 1296 sg.

[50] In questa sede è possibile accennare solamente al tema. Sulle fonti letterarie secondarie delle formule magiche di Merseburg, vedi Hugo Steinhoff, in *VL*, vol. 6, Berlin 1987, coll. 106 sg. Già alla fine del XIX secolo, si ricercarono le formule magiche in tutti i manoscritti tedeschi noti. Spamer ne ha raccolte oltre 22.000. Vedi Karl Müllenhoff – Wilhelm Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert*, III ed. a cura di Elias Steinmayer, Berlin 1892; Friedrich Wilhelm, *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts*, München 1960; Adolf Spamer, *Romanusbüchlein. Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch*, Berlin 1958. Vedi soprattutto due studi recenti: Monika Schulz, *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung* («Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore. Reihe A. Texte und Untersuchungen», a cura di Leander Petzoldt, vol. 5), Bern 2000, sulla *pars pro toto*, vedi in particolare p. 231 sg., e Verena Holzman, *"Ich beswer dich wurm und wyrmin...". Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen* («Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie», 36), dissertazione universitaria Wien 1997, Bern 2001. Wolfgang Beck, *heraduoder: Zum ersten Mersburger Zauberspruch*, in «Archiv», 237 (2000), p. 338. L'autore ha annunciato la conclusione della sua dissertazione sulle formule magiche di Merseburg per il 2001.

[51] Vedi A. Kuhn, *Indische und germanische Segenswünsche*, in «Zeitschrift f. vergleichende Sprachforschung», 13 (1864), p. 58,

[52] Felix Genzmer, *Germanische Zaubersprüche*, in «Germanisch-Romanische Monatschrift», 32 (N. F. I., 1950/1951), pp. 21-35. Le fa risalire a un'epoca compresa tra il 500 e il 200 a.C.

[53] Gerhard Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, p. 10.

[54] Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1977[1], 1984 (trad. it. *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino, Einaudi, 1981). Le formule magiche scacciavano le malattie o in nessun luogo in concreto o nel luogo da dove provenivano, ovvero l'aria, l'acqua o la terra, ragion per cui la foresta perse il significato di luogo originario per eccellenza. Vedi Irmgard Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart 1961, p. 78 sg.

[55] Karl Müllenhoff – Wilhelm Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert*, cit., p. 181; Friedrich Hälsig, *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig 1910, p. 92 sg.

[56] La veterinaria e la guarigione dei destrieri mediante formule magiche erano naturalmente importantissime. Non solo i cavalli potevano ferirsi da soli, ma anche a causa dell'errore di un maniscalco; inoltre soffrivano a causa di moltissimi tipi di parassiti. Vedi Gerhard Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, cit., p. 48 sg.

[57] Felix Genzmer, *Germanische Zaubersprüche*, cit., p. 32.
[58] O. Ebermann, *Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt*, in «Palaestra», n. 24, Berlin 1921, p. 23, citazione tratta da Irmgard Hampp, *Zum Wesen des Zauberspruchs*, in «Der Deutschunterricht», 3, 1961, p. 73.
[59] K. A. Wipf, *Die Zaubersprüche im Althochdeutschen*, in «Numen», 22, 1975, p. 51.
[60] A. Wallner, *Eiris sazum idisi*, in *ZfdA*, 50, 1908, pp. 214-18; F. Ohrt, *Merseburger Sprüche* in «*HdA*», vol. 6, coll. 182-187.
[61] Elias von Steinmayer, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin 1916, p. 389.
[62] K. A. Wipf, *Die Zaubersprüche im Althochdeutschen*, cit., p. 64 sg.
[63] Karl Müllenhoff – Wilhelm Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert*, cit., vol. 2, p. 275.
[64] Friedrich Hälsig, *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, cit., p. 81 sg.
[65] Manfred Geier, *Die Magische Kraft der Poesie. Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs*, in *DVjS*, 56, pp. 242-46, p 381.
[66] Friedrich Hälsig, *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, cit., p. 52.
[67] Gerhard Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, cit., p. 145 sg.
[68] Karl Müllenhoff – Wilhelm Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert*, cit., vol. 1, p. 16.
[69] Walter Benjamin, *Über das mimetische Vermögen*, in *Angelus Novus*, Berlin 1966 (trad. it. *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1995).
[70] Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, Leiden 1972, p. 368 sg.
[71] Vedi Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., vol. 2, p. 214 sg.
[72] L'importanza di Aristotele sia per il mondo medievale islamico che per quello cristiano non è da sottovalutare. Vedi N. H. Ott, *Aristoteles*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, coll. 934-48.
[73] Ricorda il passo della leggenda medievale su Virgilio in cui egli si impossessa del libro magico di Zabulon custodito da una guardia nella tomba del maestro.
[74] Vedi anche Albert Gier, *Giftmädchen*, in *EM*, vol. 5, Berlin 1987, coll. 1240 sg.
[75] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., vol. 2, p. 288; Adolf Jakoby, *Die Zauberbücher vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, in *Mitt. d. Schles. Ges.f. Vkde*, vol. 31, 1931, p. 264 sg.
[76] Vedi Charles Alan Kors – Edward Peters (a cura di), *Witchcraft in Europe 400-1700: A Documentary History*, ed. riveduta, Philadelphia 2001², p. 120 sg.
[77] Conservato nel Wiener Cod. Pal. 2804Bl. 22r-101r.
[78] Johann Bolte, *Geschichte der Losbücher*, in *Georg Wickrams Werke*, vol. 4, 1903, pp. 276-348; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., voll. 2, 4; Gerhard Eis, *Wahrsagetexte des Spätmittelalters*, Berlin 1956, p. 7 sg.
[79] Heinrich von Neustadt, *Apollonius von Tyrlant*, a cura di S. Singer, Dublin/Zürich 1967, vv. 47-53; vedi Peter Ochsenbein, *Heinrich von Neustadt*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 838-45; vedi anche Steven Fischer, *Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams*, in *AfKg*, n. 65, 1983, pp. 1-20; Id. *The Dream in the Middle High German Epic*, in «Australian and New Zealand Studies in German Language and Literature», n. 10, Bern 1978; Klaus Speckenbach, *von den troimen. Über den Traum in Theorie und Dichtung, in Sagen mit Sinne, Fs. M. L. Dittrich* («Göppinger Arbeiten zur Germanistik», 180), Göppingen 1976, pp. 169-201; vedi l'importantissimo studio di Alfred Ebenbauer, *Der "Apollonius von Tyrlant" des Heinrich von Neustadt und die bürgerliche Literatur im spätmittelalterlichen Wien*, in H- Zemann – F. P. Knapp (a cura di), *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert (Mittelalter bis frühe Neuzeit)*, parte I, Graz, pp. 311-347, e Heinrich von Neustadt, *Leben und Abenteuer des großen Königs Apollonius von Tyrus zu Land und zur See: ein Abenteuerroman von Heinrich von Neustadt verfasst zu Wien um 1300 nach Gottes Geburt, übertr. mit allen Miniaturen der Wiener Hs. C*, con note e postfazione di Helmut Birkhan, Bern 2001, pp. 393 sgg.
[80] Wolfram Schmitt, *Ein deutsches Traumbüchlein aus dem späten Mittelalter*, in «Studia Neophilologica», 37, 1965, pp. 96-99; id., *Das Traumbuch des Hans Lobenzweig*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 48, 1966, pp. 181-218; vedi anche lo studio di Nigel Palmer – Klaus Speckenbach, *Tröume und Kräuter: Studien zur Petroneller "Circa instans" – Handschrift und zu den deutschen Traumbüchern des Mittelalters*, Köln/Wien 1990. *Flugträume im Mittelalter*, in *Hundert Jahre 'Die Traumdeutung': Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung*, a cura di Karl-Heinz Kohl – Burkhard Schnepel, Köln 2001 («Studien zur Kulturkunde», 119), pp. 66-82. Tra trasmissione del sapere e libro dei sogni: sulla tradizione dello scritto di Konrad von Megenberg, *lere Rasis von den traymen*, in Martin Ehrenfeuchter – Thomas Ehlen (a cura di), "*Als das wissend die meister*

wol". Beiträge zur Darstellung und Vermittlung von Wissen in Fachliteratur und Dichtung des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Walter Blank zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M. 2000, pp. 261-273. Art. *Losbuch*, in *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, terza edizione, vol. 2, insieme a Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Georg Braungart, a cura di Friedrich Vollhardt, Berlin/New York 2000, pp. 493-95. Art. *Traumbücher*, in *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters. Studienauswahl aus dem "Verfasserlexikon" (Bd. 1-10)*, a cura di Burghart Wachinger, Berlin/New York 2001, coll. 935-50. *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*, a cua di Agostino Paravicini Baggiani – Giorgio Stabile, Stuttgart/Zürich 1989.

[81] Vedi Gerhart Hoffmeister, *Rasis Traumlehre, Traumbücher des Spätmittelalters*, in *AfKg*, 51, 1969, pp. 137-59.

9.
Sciamani e streghe nel Medioevo

Streghe nel Medioevo?

L'idea, molto diffusa ed erronea, secondo cui le streghe[1] e la loro persecuzione sarebbero caratteristiche dell'"oscuro" Medioevo non è stata sradicata nemmeno dalle considerevoli ricerche degli ultimi decenni[2]. In effetti negli ultimi tempi si è registrato un certo cambiamento nelle opere di divulgazione scientifica, in quanto la persecuzione delle streghe è fatta risalire al tardo Medioevo. Il termine "strega" continua però a essere applicato e utilizzato in relazione a tutte le donne che in qualche modo abbiano a che fare con forze soprannaturali. È ovvio che ciò non contribuisce a una chiarificazione concettuale; per questa ragione, a seconda delle testimonianze, abbiamo utilizzato per il Medioevo o il concetto di "maga" o quello presente di volta in volta nelle fonti.

Nell'antichità l'idea di *strix* o di *striga* è riferita alle viaggiatrici notturne già in scrittori come Plinio il Vecchio, Apuleio e Petronio[3].

Il volo, già descritto nei minimi dettagli da Apuleio (vedi p. 25), può essere possibile grazie a un unguento, oppure avvenire sul dorso di un animale o di un uccello. Jakob Grimm, nella sua *Mitologia tedesca*, menziona scope consacrate alla dea Freja, un'idea, questa, già nota presso gli Assiri[4].

Le viaggiatrici notturne dell'antichità erano in realtà spettri; è inoltre possibile dimostrare un legame anche con le lamie[5] e i vampiri.

Le testimonianze medievali da noi citate a proposito degli spiriti del focolare e dei mostri non si riferiscono evidentemente a esseri umani, ma a spettri. La tradizione popolare di offrire pietanze come sacrificio a queste viaggiatrici notturne per garantire che nelle proprie case regnasse la buona sorte è attestata in Italia, Gallia e Germania[6]. Nello stesso contesto appare anche il mito della metamorfosi[7] collegato tra l'altro alle arti magiche. Già in Apuleio, la maga poteva volare solo in seguito a una metamorfosi. A Simon Mago, oltre all'arte di volare, è attribuito l'uso di un unguento magico capace di compiere trasformazioni[8].

La produzione degli unguenti rientra nell'ambito del *veneficium* e,

conseguentemente, del *maleficium*; di qui procede l'associazione dei concetti di *maleficium* e "metamorfosi".

L'idea successiva, caratteristica dell'epoca delle persecuzioni, secondo cui le streghe avrebbero avuto rapporti sessuali con il diavolo, oppure che questi si sarebbe avvicinato agli uomini assumendo le sembianze di una donna per poterli sedurre, è attestata nel Medioevo solo a partire dalla fine del XIII secolo. «Fino a questo momento non è possibile rinvenire alcun esempio in cui un mago venga accusato di atti di libidine con i demoni»[9].

L'idea di relazioni sessuali con spiriti o dèi era molto diffusa nell'antichità, però non aveva niente a che fare con la magia. Nell'antichità, e anche in seguito, molte famiglie nobili si gloriavano di provenire dall'unione di uomini con semidèi o spiriti.

Queste idee si trasformarono dapprima in pregiudizi e successivamente, nel periodo tardo avrebbero portato alle note condanne. La testimonianza più antica degli amori del diavolo è costituita dagli atti processuali dell'inquisitore di Carcassonne (1275).

La Bibbia (*Genesi*, 6,1) fa nascere i giganti dall'unione dei figli di Dio, equiparabili agli angeli caduti, con le figlie dell'uomo.

Burkhard di Worms nega che esistano spiriti che si uniscono carnalmente con gli uomini[10]. Queste leggende, tuttavia, furono molto diffuse nei secoli XIII e XIV, non da ultimo a causa della popolarità degli scritti su Merlino. Guiberto di Nogent (1120 ca.) non solo affermò che il padre non aveva potuto consumare il matrimonio a causa di un incantesimo, ma che il diavolo, sotto forma di incubo, avrebbe visitato la madre. Fortunatamente, il demonio fu scacciato da un angelo[11]. Guglielmo di Auvergne considerò questo tipo di racconti come sogni provocati dai demoni nel corso dei quali avrebbe avuto luogo un rapporto sessuale coatto. Egli mise inoltre in dubbio che i demoni potessero procreare.

Il racconto del goto Iordanes, convinto che gli Unni fossero il frutto dell'unione di demoni e maghe, è senz'altro caratterizzato da un pregiudizio:

> Magar mulieres, Halirunnae [...] quas spiritis immundi per heremum vagantes dum vidissent et eorum complexibus in coitu miscuissent, genus hoc ferocissimum ediderunt[12].
>
> (Le maghe [...] che si aggirano nei boschi con spiriti immondi e che si uniscono sessualmente a costoro, danno origine a una stirpe pericolosissima).

Parleremo ora brevemente dell'annoso dibattito sull'etimologia della parola *hexe*, "strega". Secondo una tesi oggi ampiamente condivisa si

tratterebbe di una parola composta, *hag*, imparentata con il gallico *caium*, il gallese *ke*, l'anglosassone *haga*, il norreno *hagi*; in glosse in alto tedesco antico è associata al latino *indago* ed è da equiparare a "recinzione", "pascolo" e *zussa*. Jakob Grimm mise in relazione questa definizione con *lodix*, "coperta", o *cingulum*, "cintura".

Secondo Kluge, *zussa* è da ricondurre alla radice indoeuropea **dheuos/dhus*, "demone". Nelle aree anglosassoni la parola *haegetesse* apparve già nell'VIII secolo e fu tradotta in latino con *striga*, *furia*, *pythonissa* e *filia noctis*.

In una formula magica del manoscritto *Lacnunga* il termine equivale a "elfo". L'etimologia non è ancora stata del tutto chiarita. Come sottolinea Claude Lecouteux, solo la prima parte della parola composta, *hag*, sembra l'elemento determinante di numerosi termini che concorrono alla descrizione del male della magia[13], in quanto all'aia come recinto si aggiunse un significato religioso. «Tutte le idee di fede e le superstizioni legate all'idea di recinto dimostrano che questo luogo (sacro per gli antichi Germani) è la residenza di un *geius loci* (*landvaettr*)»[14].

Questo recinto protetto attesta anche l'associazione tra streghe e recinti. Il norreno *tunrda* significa "colei che scavalca il recinto"; ecco perché *hagazussa* viene spesso tradotto con questo termine. Lecouteux afferma inoltre che questo *genius loci* dovrebbe essere il gallico *dusius* (spirito del bosco). A questo proposito tira in ballo un passo di sant'Agostino[15] in cui il *dusius* è equiparato a un fauno o a un incubo. Questa associazione è rinvenibile anche in Incmaro di Reims. Il *Dusius*, o spirito della foresta, sopravvive ancora nel folclore bretone come *dus*[16].

Anche Tommaso di Cantimpré (†1273) si occupò del *dusius*. Egli però ritenne che la Prussia fosse la sua terra natale e lo considerò un diavolo dalle sembianze umane che esercitava la negromanzia, nonché altre arti riprovevoli.

Lecouteux giunge alla conclusione che la parola *hagazussa* avrebbe rimandato a una *dusia* del recinto, ovvero a un *genius loci* femminile, e ipotizza che «la strega nel senso attuale del termine non è un'idea tedesca, ciò che farebbe pensare a una molteplicità di definizioni. Gli antichi Germani conoscevano maghi, chiaroveggenti, indovine, interpreti di sogni, e così via.

Si deve ipotizzare che questi seguaci della magia bianca e della magia nera fossero interpretati *malem partem* presso i cristiani e che conseguentemente si sarebbero trasformati in streghe e in stregoni, ovvero nelle *strigae* romane»[17].

Stefano di Borbone affermò che gli spiriti del focolare cavalcavano sulle scope e i mostri sui lupi. Negli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury questa idea presenta un carattere ambivalente: in generale, l'auto-

re ipotizza che i viaggiatori notturni non siano esseri umani, ma in altri passi afferma che essi sono donne volanti. Gervasio avrebbe conosciuto una donna che aveva partecipato a uno di questi viaggi notturni. Ella fu gettata nel Rodano per la violazione del tabù che proibiva di pronunciare il nome di Cristo[18]. Gervasio credeva che gli esseri umani potessero trasformarsi in animali, preferibilmente in gatti: «Scimus quasdam (feminas) in forma cattarum a furtiva vigilantibus de nocte visas ac vulneratas in crastino vulnera truncationesque membrorum ostendisse»[19] ("Sappiamo che alcune [donne] avvistate e ferite di notte da guardiani mentre avevano sembianze di gatte, il giorno successivo mostravano ferite e amputazioni di membra").

La ricezione degli antichi portò a una sintesi del concetto romano di *striga* con le viaggiatrici notturne del folclore; in questo processo gli aspetti mostruosi assunsero un certo rilievo. Nella più volte citata *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine incontriamo ugualmente questa forma mista.

Egli raccontò la storia di Germano di Auxerre, il quale fu ospitato in una casa e, dopo la cena, notò che la tavola era di nuovo apparecchiata. Quando, meravigliato, ne chiese la ragione ai suoi ospiti, gli fu data la seguente risposta:

do seitent si, es were eine gewonheit, daz die frowen die das nahtes farent gewonlich in daz hus koment; den were der tisch bereit. Hie von wachet Dant Germanus, do sach er daz vil túfel in menschen personen koment und sattent an den tisch[20].

(Si raccontava che le signore della notte venissero abitualmente in quella casa e che ci fosse per loro un pasto già preparato. Ciò fu visto da Germanus, che vide anche molti diavoli arrivare sotto sembianze umane e sedersi al tavolo. ES).

Da quanto detto emerge dunque che al principio l'idea popolare delle viaggiatrici notturne aveva a che fare solo marginalmente con le maghe.

La *Lex salica*[21] e le norme giuridiche longobarde e alemanne menzionano la credenza popolare in donne vampiro che potevano consumare gli uomini dall'interno.

Anche l'editto di Rotari (643) fa riferimento a questa credenza e spiega come i cristiani che la professavano fossero vittime dell'illusione e le donne denunciate come *strigae* non dovessero essere punite. Nel diritto alemanno esisteva addirittura una pena contro queste denunce "paranoiche".

Anche il *Canon episcopi*[22] (vedi p. 95 sg.), che contiene la prima testimonianza dettagliata sulle viaggiatrici notturne, si occupa di questa credenza popolare. Lo scritto invita i vescovi a estirpare l'idea folle secondo cui il diavolo suggerirebbe nel sogno a donne confuse di volare di notte sul dorso di animali in compagnia della dea Diana. Queste idee

erano da combattere in quanto ingannevoli e dovevano essere smascherate come opera del diavolo.

Burkhard di Worms (1020), con la definizione di "spirito del focolare" sottolineò il carattere amichevole di questi esseri e menzionò anche le mostruose viaggiatrici notturne che uccidevano i cristiani con armi invisibili[23], cuocevano e mangiavano la loro carne e sostituivano il loro cuore con un altro oggetto. Il giorno successivo, infine, riportavano in vita le loro vittime.

Il poeta Stricker[24] dedicò loro una descrizione dettagliata:

Ich bin gewesen se Portigâl
und ze Dolêt sunder twâl,
mir ist Kunst Kalatrâ daz lant,
[...]
waz ein unholde waere?
daz gehôrt ich nie gelesen,
waz ein unholde müge werden.

daz ein wip ein chalp rite,
daz waren wunderliche site,
oder rit ûf einer dehsen,
ode ûf einem hûspesem
nâch slaze ze Halle füer;
[...]
daz ein wip ein mann über schrite
und im sin herze ûz snite,
wie zaeme daz einem wibe,
daz sie snite ûz einem lîbe
ein herze, und stieze dar in strô,
wie möhter leben ode werden frô?
[...]
Ich will iu sagen maere,
waz sin rechte unholdaere:
daz sint der herre râtgeben[25]. [...]

(Sono stato in Portogallo / ed anche sicuramente a Toledo, / conosco la terra di Kalatra / [...] // Che cosa è un demonio? / Nessuno me lo ha ancora spiegato / che cosa sia un demonio e come lo si diventi. // Che una donna cavalchi un vitello, / è un'abitudine insolita, / o che viaggi su di un carro / o su di una scopa / per scherzo, verso Halle; / [...] // che una donna aggredisca un uomo / e che gli tagli il cuore, / come si confà ciò ad una donna, / che sviscera il cuore dal corpo / e che al suo posto ci mette un ciuffo di paglia, / come può questi vivere ed essere felice? / [...] // Vi voglio dire di più, / su chi sono i veri demoni: / questi sono i consiglieri dei signoroni. ES).

Herbort von Fritzlar utilizzò l'orrenda estrazione del cuore come metafora del mal d'amore nel suo romanzo del ciclo di Troia, *Liet von Troye*[26].

Ich han nicht in dem lîbe,
da mîn herz solde wesen,
Da trage ich ein lîhte vesen, oder ein stro oder eine wisch (v. 9418)[27].

(Ho nel mio corpo, / laddove ci deve essere il mio cuore, / forse solo filamenti o fasci di paglia. ES).

Jakob Grimm presentò nello stesso modo anche la *vjechtitza* serba, la quale apriva il petto dei dormienti con una verga, ne estraeva il cuore, lo divorava e infine richiudeva il petto precedentemente aperto. Alcuni sopravvivevano a questa esperienza, ma presto morivano. Nel folclore delle regioni alpine qualcosa di simile si racconta a proposito della Berchta, la quale tagliava i corpi e li riempiva con nidi[28].

Giovanni di Salisbury definì sia gli spiriti del focolare che i mostri come fantasie degli ignoranti.

Walter Map volle dimostrare che le viaggiatrici notturne non erano le donne che, pur distese nel letto, affermavano di essere uscite di casa. Si sarebbe trattato piuttosto di demoni che compivano atti malvagi assumendo le sembianze di donne. A questo proposito riportò l'esempio di un demone che, trasformatosi in una vecchia, avrebbe strangolato tre bambini. Dopo che il demone ebbe minacciato un quarto bambino, gli fu mostrato il suo ritratto; al che sarebbe fuggito da una finestra lasciata aperta[29].

La magia della tempesta propria dei cosiddetti *tempestari* è nota sin dall'antichità. Agobardo, vescovo di Lione, nel suo scritto *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* (IX secolo) affermò che sia i nobili che la gente semplice della sua terra credevano che con la magia si potesse scatenare una tempesta in grado di danneggiare o distruggere l'intero raccolto. I maghi minacciavano i contadini quando questi non volevano pagare la somma richiesta per la loro "protezione": non solo avrebbero provocato tempeste e grandine, ma avrebbero rubato il raccolto, lo avrebbero caricato sulle loro imbarcazioni e, navigando sulle nuvole, lo avrebbero portato e venduto in Magonia[30].

Io stesso ho visto molti di questi folli che prendevano per vere le affermazioni più assurde. Mostrarono alla folla radunatasi tre uomini e una donna i quali si sarebbero imbattuti in queste navi volanti sulle nuvole ed erano tenuti in catene da molti giorni. Quindi li portarono al mio cospetto e dovevano essere lapidati[31].

Agobardo poté evitare questa pena. I partecipanti del sinodo di Parigi dell'829 furono senz'altro sostenitori della pena:

Si dice che i maghi possano provocare anche tempeste e piogge di grandine, prevedere il futuro, sottrarre ad alcuni i raccolti e il latte per darli ad altri e innumerevoli cose di questo genere. Quando si scoprono uomini o donne responsabi-

li di questi crimini, li si deve punire molto severamente, perché essi non temono di servire apertamente il diavolo scellerato.

Le accuse rivolte alle streghe in tarda epoca, secondo cui esse s'impossessavano dei raccolti e del bestiame e potevano cambiare il tempo con la magia, non solo fanno intravedere un nesso tra le streghe e i *tempestari* ma anche con il demone del grano[32]. Si tratta del *bilwiz*, menzionato già da Bertoldo da Ratisbona assieme alle viaggiatrici notturne: «non debes aliquo modo credere nec hulden nec unhulden nec pilwiz, nahtware, nahtvrowen [...] Totum sunt demons»[33] ("non si deve assolutamente in alcun modo credere né a diavoli né a non diavoli; a viaggi notturni o signore della notte [...]. Tutti sono demoni"). Secondo Bertoldo anche le viaggiatrici notturne sarebbero demoni, mentre sarebbero donne le accompagnatrici di Diana come Herodia, Abundia e Berchta. Nell'ultimo quarto del XIV secolo anche il *bilwiz* diventò un mago, e in alcuni contesti fu persino equiparato alle steghe:

Vogliamo e comandiamo anche che tutti i maghi, *weydeler*, *pilwitte* e negromanti siano considerati blasfemi [...][34].

Claude Lecouteux indica ulteriori tratti che accomunano streghe e demoni del grano. A partire dal 1400 il *bilwiz* fu concepito come una donna e menzionato in relazione al volo sul monte Brocken. Come abbiamo visto a proposito della *hagazussa*, un essere naturale appartenuto originariamente alla mitologia minore assume al contempo tratti umani e demoniaci. «Se l'evoluzione del *bilwiz* tra i secoli XIII e XIV è parallela a quella della *hagazussa*, si può ipotizzare che dietro al *bilwiz* si nasconda una divinità minore, come era il caso della *hagazussa*»[35].

Un'altra idea già nota nell'antichità e in seguito estesa alla figura della strega non era originariamente connessa alle *strigae* ma ai *malefici*: il famigerato annodamento dello spago, un uso documentato persino nel nostro secolo[36]. Il rito prevede l'annodamento di uno spago o la chiusura di un lucchetto durante la celebrazione di un matrimonio. Il mago getta il nodo o il lucchetto nell'acqua. Incmaro di Reims (vedi p. 96) citò questo costume e lo stesso fece Vintler[37] nel suo catalogo delle superstizioni. Come magia difensiva si consigliava di portare in tasca un lucchetto già chiuso[38]. L'annodamento dello spago è una magia basata sull'analogia e ispirata alla castrazione degli animali[39].

Nel *Malleus maleficarum* si afferma che le streghe:

...impediscono l'erezione del membro, indispensabile per la procreazione [...] e l'invio dell'essenza al membro [...] chiudendo al contempo i condotti spermatici, tanto che lo sperma non raggiunge i vasi della procreazione, oppure non viene se-

Fig. 23. *Metamorfosi in un gatto. Dall'*Hexen Meysterey..., *cit., di Ulrich Monitor.*

creto [...]. Mediante la forza occulta dei demoni, che possono ingannare le streghe, si può compromettere la fertilità: l'uomo non si unisce con la donna e questa non può divenire incinta. E la ragione è che Dio è più permissivo per quanto riguarda questo atto, mediante il quale l'Uomo ha diffuso il peccato nel mondo, rispetto alle altre azioni degli uomini[40].

In generale, si sospettava che le streghe avessero l'intenzione di danneggiare l'umanità e la fertilità. Il *Malleus maleficarum* accusò anche le levatrici, paragonandole alle streghe e alle avvelenatrici che potevano distillare filtri d'amore e pozioni per l'aborto. Questa presunta specialità delle streghe fu punita sin dall'antichità come reato di magia.

Un altro concetto sicuramente antichissimo, in seguito esteso alle streghe, è il dono della metamorfosi. La capacità di assumere la forma degli animali fu associata verso la fine del Medioevo al volo. La strega si può trasformare in qualsiasi animale, tranne che in quelli assurti a simbolo della religiosità cristiana, come la colomba e l'agnello. Il gatto era l'animale preferito in cui trasformarsi, seguito da rospi, conigli, cavalli, maiali, mucche e così via. La strega, trasformatasi in topo o ratto, divorava i raccolti. Sotto forma di gatto prendeva di mira il latte. Il gatto era considerato anche lo spirito custode e coadiutore delle streghe, tanto che era condannato e giustiziato assieme alle donne[41].

La familiarità delle streghe con i gatti ha indotto molti ricercatori a ipotizzare una relazione tra streghe e sciamanismo. I racconti che vedono le donne riportare le stesse ferite ricevute il giorno prima quando si erano trasformate in gatti fanno pensare che siamo in presenza di fenomeni di sciamanismo e totemismo; questa ipotesi è per di più corroborata dallo stato di trance che consentirebbe loro di fuggire o gironzolare sotto sembianze animali. Di qui nascerebbe l'idea delle streghe come signore degli animali.

Un'altra importante accusa nei processi alle streghe era quella dell'unione carnale con il diavolo, al tempo stesso considerata come un patto. La testimonianza più antica, risalente al 1275, proviene dagli atti dell'inquisitore di Carcassonne. L'idea del sesso tra uomini e demoni non fu associata a quella di magia prima del XIII secolo.

Fino alla pubblicazione dei *Benandanti*[42] di Carlo Ginzburg, gli studiosi partivano dal presupposto che lo sciamanismo, con l'eccezione di alcuni esempi di origine ugro-finnica, non avesse avuto grande importanza nel folclore europeo e nella religione dell'Europa medievale e moderna. Dopo la "scoperta" di Ginzburg dei maghi buoni del Friuli che lottavano contro le streghe cattive che compromettevano la fertilità dei campi, ulteriori ricerche hanno portato a risultati simili. Vasti studi di etnologi jugoslavi e ungheresi hanno mostrato parallelismi con i *kresnik* jugoslavi e con i *táltos* ungheresi.

Di notte i *kresnik*, dopo essersi trasformati, lottano contro le streghe, che fuggono esse stesse trasformate in fazzoletti bianchi[43]. Questi combattimenti avvenivano in uno stato di trance: mentre il corpo giaceva dormiente e immobile, l'anima lottava sotto sembianze animali contro le streghe.

Un altro antagonista dei *kresnik* era il *vuckodhac*, un licantropo che, al pari dei *kresnik* e dei benandanti, era "nato con la camicia" e aveva quindi il dono della metamorfosi. In Serbia, Bosnia ed Erzegovina il mago, chiamato *zdubac*, era anch'egli nato con la camicia e poteva quindi mutare le proprie sembianze. Sembra che il concetto di "essere nato con la camicia" abbia a che fare con il viaggio dell'anima fuori del corpo (*external soul*)[44].

Il *táltos*, la variante ungherese, era accusato di magia e stregoneria come i suoi omologhi jugoslavi, ma poteva respingere l'accusa dimostrando di aver annullato o guarito gli effetti dei malefici delle streghe. Durante i loro processi, i *táltos* accusati sottolineavano sempre di essere in grado di effettuare le guarigioni non perché disponessero di capacità diaboliche, ma grazie alla forza della "scienza pia"[45]. Il *táltos* riceveva questa forza mediante la trance.

L'Inquisizione considerava i rendiconti di questi viaggi dell'anima

Fig. 24. *Cavalcata di streghe. Dall'*Hexen Meysterey..., *cit., di Ulrich Monitor.*

una prova di stregoneria. Molti dei *táltos* riuscivano a respingere questa accusa e a sfuggire alla condanna. A differenza dei benandanti e dei *kresnik*, i *táltos* non combattevano contro le streghe, ma contro altri *táltos*; ciò dimostra che siamo in presenza della forma più arcaica di sciamanismo nel folclore europeo.

Tutti questi «protagonisti dei culti estatici» si presentavano come taumaturghi, come uomini al servizio della comunità. I *táltos*, che a volte ricattavano i contadini minacciandoli che avrebbero scatenato la tempesta sui loro raccolti, e i benandanti, che davano a intendere di poter identificare le streghe residenti nelle loro comunità, spesso si tiravano addosso l'ira del prossimo.

Erano guaritori che assistevano malati provenienti da terre lontane, perché temevano che i loro concittadini fossero "stregoni". Inutilmente sostenevano di dedicare le loro forze all'eliminazione delle streghe; si riteneva, infatti, che chi era in grado di eliminare le streghe, dovesse

in qualche modo dominare anche la stregoneria. «Quindi, se una figura sciamanica assumeva il ruolo di guaritore, come facevano i benandanti, cadeva immancabilmente nella trappola di essere considerata una strega dalla propria comunità»[46].

Così come avvenne per i movimenti eretici, i sabba delle streghe si concentrarono al principio soprattutto nella Francia meridionale, dove il misticismo ebraico si mescolava con correnti moresche islamiche ed eretiche.

La ricchezza delle fonti è quasi sterminata e i verbali dell'Inquisizione danno luogo sempre agli stessi dibattiti. Riportiamo come esempio un resoconto relativamente tardo che tuttavia contiene alcuni dettagli molto interessanti:

Nun komme ich uff ein ketzerei und sect, davon ich will schreiben, und ist die allergroste und heisset ein irsall und sect Gazariorum, das ist der unholden und die bei der Nacht faren uff besamen, offengabeln, katzen, bocken oder uff andern dingen darzu dienend [...] Zum ersten, wer in die verflucht sect wil komen, so man ine uffnimpt, muss er schweren, als offt er berufft wirt von einem der sect, so soll er von stund an alle ding ligen lassen und mit dem beruffer in die sinagog und samelung gehen, doch also, das der verfurer salben besame oder stecken mit ime neme, das er dem verfurten antworten soll. Item wie si in die sinagoga komen, so antwort man den verfurten armen menschen, dm deuffel, dre zu stund erscheint in einr gestalt des menschen. Darnach fragt der deuffel oder der verfurer den verfurten, ob er in der gesellschaft wol bleiben und gewolgig wol sein dem verfurer, und so antwort der arme verfurt mensch: ja. Darnach muss er schweren, als hernach steht. Item er schwerdt, das er getreuw wol sein dem ketzermeister und alle seinr gesellschaft; zum anderen, das er alle, die er moge zu solcher gesellschaft bringen, das er fleis dazu thun wollt; zum dritten, das er bis in den dot die heimlichkeit verschwigen wollt; zum vierten, das sie alle die kind, die under drein jarn sint, wollen doten und in die gesellschaft bringen; [...] das sie alle eheleut verwirren wollen und darvor woln sein, das inen ire gemacht verhalten werden mit zuaberei oder sunst sachen. Un wenn der arme die artickel also geschwert, so kniet er nieder und beter den ketzermeister an und ergibt sich ime und kist ine in den ars, und sie sagen, es sei der deuffel selbs, der uff dem stul sitzt in eins menschen wise und gibt im zins ein glidt von seinem leibe, so er gestirbt. Darnach so sint die in der gesellschaft frolich und freuwen sich des neuen gesellen und ketzers und essen, das sie haben, gebraten und gesodten kinder. Wen sie gessen haben so schreit der deuffel oder der ketzermeister: «Meselet, Meselet» und lescht die liecht aus; darnach laufen sie undereinander und vermischen sich fleischlich und der vatter mit der dochter, desgleich bruder mit der schwester etc. und halten nit naturlich ordenung in dem werck [...] Item wenn der arme verfurte mensch sich dem deuffel zu lehn hot gegeben, so gibt im der meister ein buchsen mit salben, ein stabe, besame oder was dazu gehort. Uff den muss der verfut in die schule gehn und lert ine, wie er den stab sol schmeren mit der salbe, und die salbe wirt deuffelisch gemacht von der feistigkeit der kinde, gebaten und gesodt sein, und mit anern vergifften dingen, als schlangen, eidessen, krotten, spinnen. Die salben brauchen sie auch dazu, so sie

Fig. 25. *Amore con il diavolo e magia della tempesta. Dall'*Hexen Meysterey..., *cit., di Ulrich Monitor.*

iematen domit beruren oder bestreichen einmale, muss der mensch eines bosen dots sterben zustunde gehlingen. Item sie machen pulver aus dem inngeweide, aus der lungen, leber, hertz etc. und so es neblichte ist, so werffen sie das pulver in den nebel, der zeucht es uff in die lufft. Derselbig lufft ist vergifft, also das die leut gehlihng sterben oder sunst ein ewig krankheit gewinen, und das ist die ursach, das in ettlichen dorffern pestilenz regiert und zu allernechst dobei ist man frisch und gesundt [...][47].

(Ora veniamo a parlare anche di un'eresia ed è la più grossa di tutti i traviamenti. La setta si chiama Gaziariorum. Sono i demoni che di notte viaggiano su scope, forcelle, gatti, caproni ed altre cose di questo genere. Colui che vuole far parte della setta deve giurare che ogniqualvolta viene chiamato deve abbandonare tutto per andare o alla sinagoga o all'adunanza. E cioè: deve portare con sé unguento, scopa e bastone e rispondere all'adepto. Quando gli adepti sono giunti in sinagoga, gli viene detto, che il diavolo apparirà loro sotto sembianze umane. Quindi il demonio o l'adulatore chiederà all'adepto se vorrà rimanere in quella setta ubbidendogli. Il povero adepto risponderà di sì. Poi dovrà giurare di essere fedele alla setta e al suo maestro e che vorrà portare altri nella setta e che manterrà il segreto fino alla sua morte. Come quarta cosa giurerà che ucciderà tutti i bambini sotto i tre anni e che li porterà nella setta. Che farà impazzire tutti i coniugi sconfiggendo con la magia la loro capacità di procreare. E quando il povero adepto così avrà giurato si dovrà inginocchiare e, supplicando il maestro, do-

narsi a lui e baciare il posteriore e si dirà allora che è il diavolo in persona ad essere seduto sullo scanno e che si prenderà un membro del corpo di ciascuno alla sua morte. Solo allora saranno felici nella setta e accoglieranno con giubilo il nuovo affiliato e mangeranno quello che hanno preparato: bambini arrostiti e bolliti. Quando avranno finito il demonio o il maestro chiamerà «Meselet Meselet» e si spegneranno le luci e si mescoleranno fra di loro, padre, figlia, fratello e non rispetteranno più l'ordine naturale. Quando il povero adepto sarà così sottomesso al volere del diavolo, questi gli darà un barattolo di unguento, una verga e una scopa e tutto il necessario. E così l'adepto va a scuola e impara che deve ungere la verga con l'unguento e che l'unguento viene prodotto dal grasso dei bambini, che viene arrostito e cotto con altre cose impure come le lucertole, i rospi ed i ragni. L'unguento serve anche per far fare una brutta fine a colui che se ne è servito per ungersi. Si ricavano poi anche polveri dalle viscere, dai polmoni, dal fegato e dal cuore. Appena si fa nuvolo si getta codesta polvere nelle nuvole e si avvelena così l'aere ed il maligno si diffonde e la gente viene colta da malattie e questo è il motivo per cui la peste contamina alcuni villaggi mentre nel villaggio vicino la gente è sana come un pesce. ES).

Già conosciamo queste idee dalle accuse rivolte ai primi cristiani, agli ebrei e agli eretici, ed esattamente nella stessa forma: orgia, spegnimento della luce, infanticidio, cannibalismo e adorazione di una divinità dalle sembianze animali.

Con il suo studio sul sabba, Carlo Ginzburg ha tentato di opporsi con un altro argomento ai diversi pregiudizi nei confronti dei documenti sul sabba che rendono difficile l'interpretazione di questo fenomeno, pregiudizi espressi sia da parte degli studiosi che nelle fonti. Egli non si concentra sulla storia della persecuzione, come ha fatto la maggior parte degli studiosi prima e dopo di lui[48], ma cerca di portare alla luce la mitologia latente, ossia di affrontare la problematica dal punto di vista della storia delle religioni di orientamento fenomenologico.

Il prodotto delle ricerche di Ginzburg sui persecutori e i perseguitati è la definizione del sabba delle streghe come «compromesso culturale» e il «risultato ibrido di un conflitto tra cultura popolare e cultura accademica»[49].

A partire dal 1114 ca. (vedi p. 74) le accuse di cannibalismo scomparvero dalla propaganda antieretica e solo negli ultimi anni del XIV secolo apparve un resoconto su una setta dualistica dal nome sconosciuto che avrebbe adorato Lucifero (considerato il fratello di Dio da questi ripudiato), rifiutato i sacramenti, celebrato orge sessuali e ucciso i propri figli (vedi pp. 42 sgg.)[50].

Ginzburg propone di riesaminare il dualismo catartico alla luce del sabba delle streghe[51].

Nella conclusione del suo scritto sottolinea che nell'immagine del sabba si possono distinguere due ceti culturali di differente provenienza: da una parte, il tema del complotto, diffuso dagli inquisitori e dai giudici

civili, ordito da una setta o da un gruppo sociale ostile; dall'altra, elementi di origine sciamanica, già radicati saldamente nel folclore, come il volo magico e la metamorfosi[52].

Esiste un'affinità sotterranea tra questi due ceti. Si può immaginare l'evoluzione nel seguente modo: è possibile stabilire un'analogia tra l'idea, documentata nelle culture più diverse, secondo cui alcuni animali (in Europa successivamente associati a fate e streghe) toglierebbero il latte a mucche e capre, e l'antica figura dei *nachzehrer*, morti gelosi che succhiano il sangue.

Nell'antichità si definiva originariamente *strix* un uccello notturno che beveva il sangue dei lattanti; già Ovidio, però, identificò la *strix* con le maghe originarie della Scizia, che si trasformavano in uccelli e sequestravano i lattanti. Stefano di Borbone applicò questo concetto a un demone che, trasformatosi in una vecchia, uccideva bambini piccoli a cavallo di un lupo. L'ultima fase dell'evoluzione dello stereotipo è rappresentata da quelle donne che, accecate dal diavolo, uccidevano i propri figli.

I precursori storici delle streghe (ebrei, lebbrosi, eretici, benandanti, *táltos*, ecc.) possono essere definiti, come le streghe stesse, uomini che oltrepassano i confini, le soglie.

Per concludere, occorre sottolineare che il concetto di "strega" del tardo Medioevo non coincide con quello di maga, sebbene si possano evidenziare alcune affinità. Al concetto di "strega" sono associati attributi chiaramente definiti, che derivano sia dalle più antiche idee di magia e superstizione che da altri aspetti del folclore, nonché dalle classificazioni dei teologi. Anche la componente eretica ha un'importanza fondamentale, specialmente nel passaggio dall'idea di sabba degli eretici a quella di sabba delle streghe. L'equivalenza maga-strega non funziona.

L'elemento associativo delle società segrete, delle sette formate da streghe, non riguarda le maghe, che appaiono sempre come individui. Il concetto di "strega" maturato da Evans-Pritchard nelle sue ricerche sul campo sugli Azande potrebbe valere anche per le streghe del tardo Medioevo: «Gli Azande credono che alcune persone siano streghe e che possano ferirli in virtù di una qualità intrinseca. Una strega non celebra nessun rito, non pronuncia nessuna formula magica, né possiede medicine. Un atto di stregoneria è un atto fisico. Essi credono che gli stregoni possano far loro del male celebrando riti magici con medicamenti nocivi»[53].

Anche MacFarlane concepisce la strega come una figura passiva contrapposta all'attività del mago che celebra i riti: «La stregoneria è un'at-

tività superstiziosa, risultato di un potere concesso da una forza esterna (per esempio, il diavolo), che provoca un danno fisico alla persona o all'oggetto da essa aggredito. La "strega" non deve necessariamente agire o pronunciare delle parole. Si tratta essenzialmente di un potere interno. L'opposto è rappresentato dalla "magia bianca" [...]. Tra questi due termini ve ne è un terzo: la "stregoneria". Questa combina i mezzi espliciti della "magia bianca" (per esempio, un mago crea una statua di cera raffigurante il suo nemico) con i fini malvagi della magia: il mago trafigge la statua per azzoppare il nemico»[54].

Due processi descritti nella letteratura cortese possono illustrare il cambio di paradigma da magia a stregoneria: nel romanzo cavalleresco *Friedrich von Schwaben*[55], scritto probabilmente dopo il 1314, viene raccontata la condanna della figliastra di Angelburg, che, accusata dalla malvagia matrigna, Geronima, la regina dei nani, di aver accecato il re con un incantesimo, viene punita con una metamorfosi.

Nell'opera principale di Johannes von Soest[56], *Die Kinder von Limburg*[57], pubblicata molto tempo dopo, nel 1480, e quasi del tutto ignorata dalla critica, l'eroina Margherita viene ingiustamente accusata di magia, incarcerata e condannata al rogo. Il sindaco che la porta sul patibolo, il confessore che l'accompagna e il boia meschino che ignora la sua professione di innocenza sono tutti descritti nei minimi dettagli, con un realismo terrificante. Il popolo è dalla parte dell'eroina, ma non ha il minimo potere. La vergine respinge l'accusa secondo cui si sarebbe ingraziata il giovane conte Echites grazie a un filtro d'amore e l'avrebbe indotto a innamorarsi di lei e a volerlo sposare. La contessa ordina subito di attizzare il fuoco, perché non solo la ritiene una strega ingenua, ma la considera anche un'arrampicatrice sociale di origini umili che aspira a far parte del ceto nobile. In generale, nel Medioevo assume un'importanza decisiva la questione dell'uguaglianza o dell'ineguaglianza dei ceti. Il tema ricorda il caso della figlia del barbiere bavarese, Agnes Bernauer[58], che fu accusata di aver utilizzato un incantesimo d'amore nei confronti del duca Albrecht e affogata nel 1435 presso Straubing. Nel caso di Agnes, a mio avviso, si deve parlare ancora di processo a una maga e non di processo a una strega come nel romanzo prima citato.

Distinzione dei concetti di "magia" e "stregoneria"

Il lavoro dell'etnologo Joachim Sterly[59] sulla stregoneria *kumo* in Nuova Guinea, finora poco considerato dai ricercatori che si occupano del tema delle streghe, contiene definizioni del concetto di "strega" che

possono valere anche per il fenomeno del principio dell'età moderna: «Sembra che le streghe esistano dappertutto; in tutte le lingue vi è una parola per definirle. Può darsi che sia impossibile determinare la differenza tra magia e stregoneria, tuttavia essa va ricercata laddove entrambi i termini siano ancora in uso»[60].

I protagonisti del *kumo* presentano sorprendenti affinità rispetto alle streghe medievali: la trance, il volo e anche gli atti antropofagici.

Esiste però anche un gruppo antagonista dei *kumo*, circostanza che di nuovo occorre confrontare con le idee esaminate da Ginzburg, Klaniczay e altri. «Secondo i *simbu* un mago non può appartenere al gruppo dei *kumo*. Il fatto che la magia-tabù[61] non abbia a che fare con la stregoneria [...] dimostra che si tratta di due fenomeni differenti. Streghe e maghi, però, non si differenziano solo quanto all'essere sociali o asociali; anche i loro stati di trance sono diversi: paragonati a queste pratiche (gli sciamani maghi di un'altra tribù), gli stati di trance delle streghe *simbu* hanno un non so che di spontaneo e dilettantesco»[62].

Note

[1] Voler proporre in questa sede una bibliografia sarebbe un'impresa impensabile, poiché quasi nessun altro campo dell'etnologia ha suscitato lo stesso interesse degli studiosi negli ultimi decenni. Nella stesura di questo capitolo, oltre alle fonti citate, ho utilizzato soprattutto le seguenti opere: Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture 1300-1500*, London 1976; Charles Alan Kors – Edward Peters (a cura di), *Witchcraft in Europe 400-1700: A Documentary History*, ed. riveduta, Philadelphia 1978; Eva Labouvie, *Zauberei und Hexenwesen*, Frankfurt 1991; Wolfgang Ziegeler, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter*, Wien 1973; Siegfried Leutenbauer, *Hexerei und Zaubereidelikte in der Literatur von 1450-1550*, Berlin 1972; Max Marwick (a cura di), *Witchcraft and Sorcery*, London 1982; Hans Biedermann, *Hexen*, Graz 1984; Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1970; Jules Michelet, *Satanism and Witchcraft, a Study in Medieval Superstition*, London 1965; Jeffrey Burton Russell, *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics, Pagans*, London 1980; Gerhard Schormann, *Der Krieg gegen die Hexen*, Göttingen 1991. Nel frattempo sono state pubblicate bibliografie introduttive e ben strutturate sulla ricerca sulle streghe che vengono aggiornate costantemente: si veda a questo proposito la *Dresdner Auswahlbibliographie* (Dabhex), curata da Gerd Schwerhoff. Inoltre i membri della *Hexenliste* di Klaus Graf mettono a disposizione sui loro siti Internet numerose indicazioni bibliografiche. Ultimo ma non meno importante, vogliamo citare il lavoro instancabile di Klaus Graf che ha condotto alla creazione di una rete di ricercatori tedeschi sul tema delle streghe (l'università di Treviri pubblica regolarmente i risultati di questo campo di ricerca specifico), sebbene i suoi commenti a volte debbano essere trattati con una certa riserva. La ricerca anglo-americana, capitanata da Bengt Ankarloo e Brian Levack (la Athlone Series, i volumi *Articles on Witchcraft* e nel 2001 i sei volumi di *New Perspectives on Witchcraft*) pubblica opere collettive che rendono fruibili diversi saggi sul tema.

[2] Spesso la ricerca etnologica, che inizia con l'età moderna, non opera una distinzione tra le maghe medievali e le donne effettivamente accusate, né esamina le testimonianze medievali.

[3] Georg Luck, *Hexen und Zauberei in der römischen Dichtung*, Zürich 1962.

[4] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, München 1900, p. 15, n. 4.

[5] Claude Lecouteux, Lamia, in «Euphorion», 75, 1981, pp. 360-65.

[6] Hansen ritiene che questa tradizione sia di origine celtica: Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 17.

[7] Sui culti della metamorfosi, vedi Otto Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* («Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl.», 279), Wien

1973; sul concetto di metamorfosi nel Medioevo, vedi il recente studio di Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York 2001. La Bynum si concentra soprattutto sulla coscienza del corpo nelle forme e nelle percezioni delle varie epoche.

[8] Franz Xavier Kraus (a cura di), Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, Freiburg im Breisgau 1882-86, vol. 2, p. 1001; Johann Döllinger, Christentum und Kirche, p. 322; Siegbert Ferckel, "Hexensalbe" und ihre Wirkungen, in «Kosmos», vol. 50, Stuttgart 1954, p. 414 sg.; Will-Erich Peuckert, Hexensalben, in «Medizinischer Monatsspiegel», vol. 8, Darmstadt 1960. Recentemente si è parlato degli unguenti delle streghe come di una "scoperta" dotta, sebbene esistano molte indicazioni che fanno pensare all'uso di allucinogeni. Vedi i diversi punti di vista in: Ute Horlitz, Hexen und Hexer in Miltliberg und der Cent, 1989, pp. 227-43, e Gunther Franz, Hexensalbe – was sie schon immer über Herstellung und Gebrauch wissen wollten, in Alltagsleben und Magie, Weimar 2003, pp. 57-63.

[9] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 19.

[10] Ivi, p. 83.

[11] Ivi, p. 142.

[12] Iordanes, *Getica* c. 24; Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 20.

[13] Claude Lecouteux, *Hagazussa, Striga, Hexe*, in «Hessische Blätter für Volkskunde», 15, 1989, pp. 57-70.

[14] *Ibid.*

[15] *La città di Dio*, XV, 23.

[16] Paul Sebillot, *Le folk-lore de France*, 4 voll., Paris 1904-1907, ristampa, Paris 1968, vol. 1, p. 456.

[17] Claude Lecouteux, *Hagazussa, Striga, Hexe*, cit., p. 66.

[18] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., pp. 139 sg. G. W. Leibniz, *Scrittori delle cose di Braunschweig*, vol. 1, Hannover 1701, 3 c. 93; lo scritto, dedicato a re Ottone IV, opera una sintesi delle antiche *lamiae* e l'*incubus* in grado di opprimere uomini e donne e di disintegrare e ricomporre i cadaveri degli uomini.

[19] Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, vol. 1, c. 93; Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 140.

[20] Werner Williams-Krapp (a cura di), *Elsässische Legenda Aurea*, Tübingen 1980, vol. 1, p. 480.

[21] John O. Ward, *Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages*, in «Prudentia», 12, 1980, pp. 93-100.

[22] Dagmar Unverhau, *Volksglaube und Aberglaube als glaubenmässig nicht sanktionierte Magie auf dem Hintergrund des dämologischen Hexenbegriffs der Verfolgungszeit*, in Peter Dinzelbacher – Dieter Bauer (a cura di), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, pp. 375-97.

[23] Sul colpo della strega, vedi C. A. Schmitz, *Todeszauber in Nordost-Neeuguinea*, in Id. (a cura di), *Religionsethnologie*, Frankfurt 1964, pp. 335-74, in particolare p. 353 sg.

[24] Questo narratore, originario della Franconia e vissuto nella prima metà del XIII secolo, si distinse per le sue facezie e i suoi romanzi cortesi.

[25] Manoscritto di Vienna, 428, 154 d; Ute Schwab, *Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Stricker*, Göttingen 1959; Walter Zöllner – Bruno Gloger, *Teufelsglaube und Hexenwahn*, Wien 1985, p. 47 sg.

[26] La popolarità degli scritti su Troia nel Medioevo non si fonda sulla ricezione della poesia di Omero, ma sulle idee della tarda antichità degli pseudostoriografi Ditti il Cretese e Darete Frigio. Herbort redasse la sua versione basandosi su quella di Benoît de Sainte-More, su commissione del langravio Hermann di Turingia. La datazione oscilla tra il 1190 e il 1210.

[27] Herbort von Fritzlar, *Liet von Troye*, a cura di Karl Frommann, Quedlinburg/Leipzig 1837.

[28] Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, II, p. 902 sg.; Viktor Waschnitius, *Perth, Holda und verwandte Gestalten, ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* («Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wiss. Phil. Hist. Kl», 174), Wien 1913.

[29] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, cit., p. 137.

[30] Egon Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon*, Köln 1969; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the great Witch Hunt*, New York 1975 (trad. it. *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano, Unicopli, 1994). Già nell'ottava egloga di Virgilio è rinvenibile un nesso tra furto del raccolto e la trasformazione in lupo; vedi Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, p. 55 sg.

[31] Agobardo, *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, pl 104, col. 148; vedi Pierre Riché, *Die Welt der Karolinger*, Stuttgart 1981, p. 221.

[32] Hildegard Gerlach, *Hexe*, in *EM*, vol. 6, Berlin 1990, col. 973.
[33] A. Schönbach, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde*, Wien 1900, p. 18.
[34] Citazione tratta dalle leggi del Gran Maestro Corrado di Jungingen (1394); vedi Lutz Mackensen, *Bilwis*, in *HdA*, vol. 1, col. 1317.
[35] Claude Lecouteux, *Hagazussa, Striga, Hexe*, cit.
[36] Wolf Aly, *Nestelknüpfen*, in *HdA*, vol. 6, pp. 1014-16.
[37] Nel 1411 l'altoatesino Hans von Vintler tradusse e traspose in versi il libro *Fiori di virtù* di un certo Tommaso Leoni. Vintler fece un elenco delle pratiche superstiziose più comuni del suo tempo. Vedi Wolfgang Ziegeler, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter*, Köln 1973, soprattutto il cap. 2, pp. 34-61.
[38] «ZfVkde» 14, p. 119.
[39] Vedi Jean Delumeau, *La paura in Occidente*, Torino, SEI, 1994.
[40] Heinrich Kramer, *Der Hexenhammer, Malleus Maleficarum*, nuova traduzione e commento di Wolfgang Behringer – Günther Jerouschek – Werner Tschacher, München 1983³, vol. 1, p. 175.
[41] Vedi P. Dale-Green, *The Cult of the Cat*, London 1963, pp. 74-143.
[42] Carlo Ginzburg, *I benandanti*, Torino, Einaudi, 2002. Sul licantropo, vedi gli studi di Elmar Lorey e Willem de Blécourt.
[43] Gábor Klaniczay, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*, Berlin 1990, p. 31.
[44] Christa Tuczay, *Der Unhold ohne Seele* («WAGAPH», 18), Wien 1982, pp. 173 sgg.
[45] Gábor Klaniczay, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*, cit., p. 36.
[46] Ivi, p. 49 sg.
[47] Dalla cronaca di Matthias Widman von Kemnat, cappellano alla corte del principe elettore Federico del Palatinato ad Heidelberg. Vedi Gabriele Becker – Silvia Bovenschen – Helmut Brackert et al., *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Frankfurt a. M. 1977, p. 366 sg.
[48] Per una recensione della storia della ricerca, vedi Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.
[49] Carlo Ginzburg, *Nächtliche Zusammenkünfte. Die lange Geschichte des Hexensabbat*, in «Freibeuter», 25, 1985, p. 20.
[50] Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, cit., p. 82 sg. Secondo il *Passus errores haereticorum waldensium*, un certo frate Pietro convertì seicento Valdesi; oltre agli errori di questa setta si menzionano quelli di una setta sconosciuta.
[51] Ivi, p. 84.
[52] Ivi, p. 293.
[53] E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937 (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Raffaello Cortina, 2002).
[54] Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, cit., p. 4.
[55] Cfr, Dieter Welz, *Friedrich von Schwaben*, in *VL*, vol. 2, Berlin 1980, coll.959-62; testo a cura di M. J. Jellinek, Berlin 1904 («DTM 1»).
[56] Vedi Gesa Bonath, *Johann von Soest*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 744-55.
[57] Manfred Klett (a cura di), *Johannes von Soest: Die Kinder von Limburg*, pubblicato in base al *Cod. Pal. Germ.* 87, Wien 1975 («WAGAPH», 4).
[58] Uno studio notevole quanto ad analisi delle fonti e del materiale illustrativo è quello di Werner Schäfer, *Agnes Bernauer. Geschichte, Dichtung, Bild*, Straubing 1995.
[59] Victor Turner, *Witchcraft and Sorcery*, in «Africa», XXXIV, 1964, p. 314; recentemente si è scoperta l'importanza di Turner per le scienze sociali; vedi Bobby C. Alexander, *Victor Turner revisited. Ritual as Social Change*, Atlanta 1991.
[60] Joachim Sterly, *Kumo, Hexen und Hexer in Neuguinea*, München 1987.
[61] Con "magia-tabù" si intende la magia difensiva indirizzata specialmente contro i furti, la seduzione delle donne e così via. Ivi, p. 163.
[62] Ivi, p. 165; «La stregoneria utilizza tecniche esplicite apprese dallo stregone». Richard Horsley, *Who were the Witches*, in «Journal of Interdisciplinary History», 9, 1976, p. 696; vedi anche J. Milton – F. H. Winter, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963, p. 8.

10.
La magia nella letteratura cortese del Medioevo

L'inganno di Nectanebo[1]

Dal momento in cui ebbe fatto visita ad Ammoneion, Alessandro Magno fu considerato, da molti suoi contemporanei, figlio del dio Ammon. Nel *Romanzo di Alessandro* si dice che fosse stato generato dal re egizio Nectanebo, che aveva assunto le sembianze di un dio. Per questa ragione la critica ha presto concluso che la fonte del racconto fosse egizia. Callistene si rifece a fonti egizie. Il romanzo greco su Alessandro trasformò il re egizio in una figura ambigua, in un'illusionista.

La traduzione latina di Valerio (320 d.C.) e quella successiva dell'arcivescovo Leone di Napoli (951-968) ispirarono le poesie medievali su Alessandro. Nel racconto di Valerio, Nectanebo, grande mago e astrologo, era l'ultimo re egizio. Durante la sua fuga giunse in Macedonia. La regina Olimpia, fino ad allora senza figli, lo chiamò a sé approfittando dell'assenza del suo sposo, Filippo, per sapere se avrebbe avuto un figlio.

Nectanebo s'innamorò della regina, le preparò un oroscopo comparandolo con il proprio, quindi annunciò per la gioia della donna che avrebbe avuto un erede da un dio.

Di fronte alla domanda di quale dio si trattasse, l'astrologo rispose che il dio Ammon l'avrebbe abbracciata in sogno la notte seguente sotto le sembianze di un uomo di mezza età, dai capelli grigi e dalle corna di montone.

Il mago si dedicò quindi alla ricerca di erbe magiche e modellò con la cera un corpo di donna, sul quale incise il nome della regina. Pose il modello di cera su un letto, vi versò il succo ricavato dalle erbe ed evocò il demone responsabile di questa magia utilizzando la formula magica corrispondente. La regina poté udire nel sogno tutto ciò che Nectanebo aveva detto alla statua.

Il mattino seguente la regina fece chiamare colui che aveva prodotto quel sogno e gli chiese di trasformarlo in realtà. Nectanebo promise che avrebbe preso i provvedimenti necessari e chiese una stanza ac-

canto a quella della regina, per poterla assistere quando questa sarebbe stata sopraffatta dallo choc di fronte alla visione della divinità sotto forma di animale. Le anticipò che la divinità avrebbe assunto diverse forme: prima quella di un serpente[2], poi quella di Ammon dalle corna di montone; quindi avrebbe assunto le sembianze di Dioniso e di Ercole e infine si sarebbe manifestato come un uomo dai tratti di Nectanebo. Tutto procedette come pianificato dall'astuto mago, che riuscì a fare in modo che anche Filippo credesse al racconto.

Nectanebo diventò l'insegnante di Alessandro. Quando volle impartire al ragazzo dodicenne l'arte della magia e gli fece un oroscopo, si rese conto che Alessandro era determinato a uccidere suo padre. Alessandro non gli credette e lo buttò in un fosso perché ignorava che Nectanebo era suo padre[3].

Alberigo di Besançon è autore della prima elaborazione in francese-provenzale volgare degli scritti su Alessandro, risalente ai primi quattro decenni del XII secolo. Egli utilizzò come riferimento le traduzioni di Valerio e di Leone, tuttavia rifiutò fermamente la storia della nascita di Alessandro in seguito all'inganno magico di Nectanebo, così come fecero tutti gli autori francesi dopo di lui[4]. Ad Alberigo si ispirò la prima canzone di Alessandro in tedesco, scritta da Lamprecht negli anni Sessanta del XII secolo. Anch'egli negò la paternità di Nectanebo, e «che egli fosse il figlio di un'illusionista» (v. 72)[5]; in ogni caso, menzionò la morte del mago:

> Wie wol einem sînem meister daz erschain:
> Er stîz in ze tal uber einen stein,
> daz ime sîn hals enzwei prast,
> wande er im ein luge zû sprach.
> nû sprechent bôse lugenâre,
> daz der sîn vater ware.
>
> (vv. 229 sgg.)

(Appena il maestro lo ritiene giusto / lo fa cadere da un dirupo, / così da fargli rompere il collo, / perché gli aveva mentito. / Ora le male lingue dicono / sia stato suo padre. ES).

La versione di Basilea descrive nei minimi dettagli l'episodio di Nectanebo:

> Zu Egipten Nectanibus küng was,
> als ch von im geschriben las;
> in astronimy sinem rich
> was er und sin gelich
> niendert noch in nigramacye,
> die wont im eigentlichen hy.
>
> (vv. 1-6)

(In Egitto il re era Nectanebo, / così ho trovato scritto; / questi possedeva l'arte dell'astrologia / e non aveva eguali / neppure nell'arte della negromanzia, / che lui dominava. ES).

Il mago profetizza alla regina che le apparirà in sogno una divinità sotto le sembianze di un drago e di Ammon dalle corna di montone.

Frouwe, ich wil dich wissen lan,
wie er ist getan:
er ist ze jung, noch ze alt,
in rechter mos gestalt.
er hat an der stirne sin
zwie horn widrin
(vv. 191 sgg.).

den selben got zeigi ich dir,
den selben got wilt.
In eines traken bild
kumet er gesclichen zu dir.
(vv. 232 sgg.)[6].

(Nobile dama, ti racconto / come è fatto: / non è né troppo giovane, né troppo vecchio / perfetto a vedersi. / Sulla sua fronte ha / due corna da ariete. // Te lo mostrerò questo dio. / Darai il benvenuto allo stesso dio / sotto le spoglie di un drago / e lui ti verrà incontro. ES).

La poesia incompiuta di Rudolf von Ems (1235-50 ca.) parla già dall'inizio dei trucchi magici di Nectanebo:

wan ez im von wârheit giht
er waer al der liste vol
die man von wîsheit wizzen sol.

von nigromanzîe
und von astronomîe
kunde er waz er wolde.
(v. 124 sg.)

(Di lui si dice / che possieda / tutto ciò che riguardi la saggezza. // La negromanzia / l'astrologia / lui le possiede perfettamente. ES).

Ulrich von Eschenbach scrisse il più lungo (28.000 versi) poema epico su Alessandro in tedesco (*Alessandreide*, 1271-89) in onore del re Ottocaro II. Egli raccontò l'episodio di Nectanebo nello stile di un racconto cortese. Il mago agisce sotto la coercizione della *suezen minne* e si innamora a prima vista della regina. Le scrive una lettera d'amore che però ella, indignata, rimanda al mittente. Disperato, ricorre alle arti magiche: si trasforma in un drago e appare in sogno alla regina. Il giorno dopo, mentre questa sta pranzando, le si avvicina sotto forma di drago

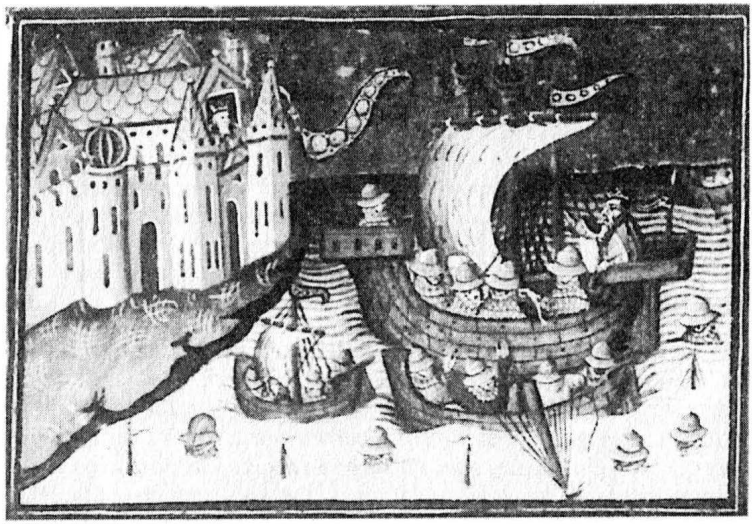

Fig. 26. *Nectanebo distrugge i suoi nemici grazie alla magia. Da un manoscritto del* Romanzo di Alessandro.

con una lettera[7] in bocca. La regina riesce a leggere la lettera che le avrebbe inviato la divinità senza che nessuno se ne accorga. Nella lettera le si promette che lei sarà la prescelta e avrà un figlio dalla divinità.

Mit zouberlîchen sachen
macht er sich ze eime trachen:
als in die küniginne sach
in irm slâfe sît ey geschach
aber von zoubers gewalt
kam er in der selben gestalt
dô die küniginne saz
mit dem künege und az
er brâhte an der stunde
einen brief in sînem munde.
(vv. 635 sgg.)[8]

(Con l'arte magica / si trasformò in un drago / quando la regina lo vide. / Ciò successe in sogno, / con l'aiuto della magia / andò con queste fattezze / dalla regina / quando questa stava pranzando con il re / e portò una lettera / che teneva nella bocca. ES).

La versione in prosa del poeta Johannes Hartlieb segue il corso dell'azione descritta nella poesia di Ulrich, che molto probabilmente conosceva. Hartlieb fa risalire l'origine della magia in Egitto e nello specifico all'egiziano Nectanebo, maestro di magia e imbroglione:

Dye aller weisisten von Egypten die verstunden, westen und kunden die weitt, lenge, praitt und tüeff der erden. Sy kunden auszlegen die undn und rwnn des meers; sy westen zu rechen die ordnung des hymlischen gestirnes. Sy haben

erheppt und in aller welt getail und gelernt die kunst dr zawbry und swarczen puecher[9]. Er grub mangerley würcz un kreütter und stiess die zusamen, als in sein kunst lernet und trug die mit im und pflag damit zu machen zawberlist, wie er die künigin Olympiades betrieben mocht. Mit söllichen seine listen prach[t] er zu wegen, das die künigin Olympiades gar aygentlich in dem schlaff sach den got Amon, der kam zu ir als ir maister gesagt hett und beschlyff sy gar zartlichen und schon[10]. Olympiades, die künigin, sprach: «lieber prophet, wir süllen gen in ain haimlichen pallast und der ding wartten und wann das geschicht, so will ich dich haben und eren als ainen vater des kindes». Als sy komen in den pallast, da verwandelt sich Nectanabus durch sein zauberlist in ainen grausamen tracken und gieng den der frawen [...][11].

(I saggi egiziani conoscevano la larghezza, la lunghezza e la profondità della Terra. Conoscevano le maree e sapevano calcolare i passaggi degli astri. Appresero l'arte nera della magia. Dissotterrò molte erbe e radici e le lavorò come quell'arte gli aveva insegnato e se lo tenne per sé e ne trasse profitti; così si fanno le magie. Per questo venne a capo del fatto che la regina Olimpia avesse visto in sogno il dio Amon, che venisse a lei come il maestro aveva predetto e che le avesse dormito sopra dolcemente. La regina Olimpia disse: «Caro profeta, rechiamoci in un posto segreto e aspettiamo gli eventi e quando ciò veramente accadrà, ti voglio avere per me e riconoscere come padre del bambino». Quando giunsero nella sala, Nectanebus, con l'aiuto della sua magia, si trasformò in un drago e andò dalla regina. ES).

Ecco il racconto della tragica morte del mago:

«Lieber mayster, sag mir durch die kunst, wie sol ich sterben, oder wie sol ich ain end nemen». Der maister sagte im, das er alle welt mit gewalt zwingen wurd, und das im in sein jungen jaren vergeben wurd und mit vergift sterben solt. Darab erschrack haimlich Alexander und sprach: «lieber mayster, wie wert ir sterben?». Der maister Nectananbus schweig lang. Alexander lag im an mit fleiss flehen und wolt in des nicht vertragen. Dr maister sprach: «Alexander, aich sag dir, das mich mein sun töten wird». Do nun Alexander das erhort, er gedacht in seinem sinne: wie mag ich das gewenden? Und gedacht: ich will dich selber töten; so dann dein warsagen dir gefällt hat, so fält ach das, das du mir gesagt hast [...].
Da sties Alexander uber den perg abe, das er halb totter fiel und lag und hett sein genick und hals tötlichen zu vallen[12].

(«Caro maestro, svelami, mediante la tua arte, come sarà la mia morte, come si paleserà la mia fine». Il maestro gli predisse che avrebbe dominato tutto il mondo e che ancora in giovane età sarebbe morto avvelenato. Alessandro trasalì e disse: «Caro maestro, come morirete voi?». Il maestro Nectanebo rimase a lungo silenzioso, ma Alessandro non demorse nelle sue richieste e non volle che questi eludesse la risposta. Il maestro disse: «Alessandro, ti dico che mio figlio mi ucciderà». All'udire ciò Alessandro pensò tra sé e sé. Come è mai possibile questo? E pensò che lui stesso lo avrebbe ucciso, così come la sua profezia aveva predetto e così come le sue parole gli avevano raccontato. ES).

È interessante notare la relazione che intercorre tra l'inganno di Nectanebo e i racconti sull'abuso dell'idea religiosa della *unio mystica*. In-

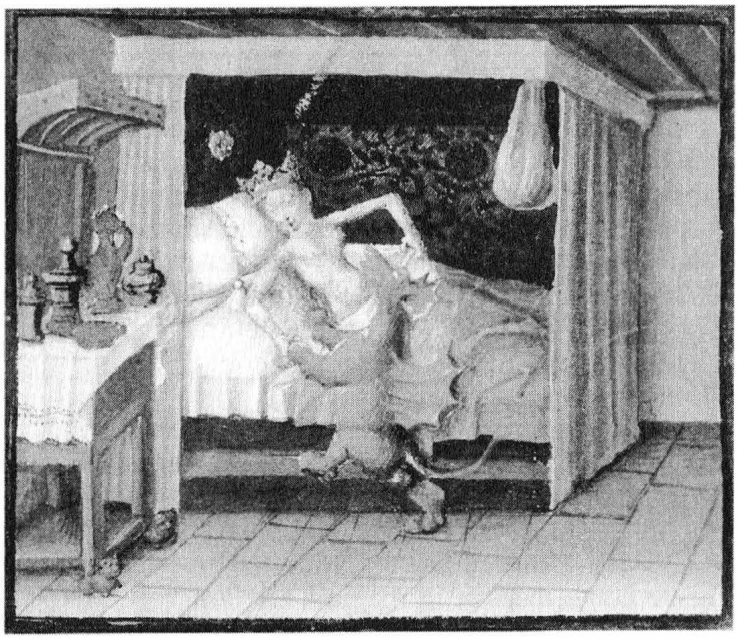

Fig. 27. *Nectanebo seduce Olimpia sotto forma di drago. Da un manoscritto del* Romanzo di Alessandro.

numerevoli esempi nelle fonti letterarie storiche e nei racconti popolari perlopiù appartenenti al genere della facezia attestano come preti senza scrupoli sfruttassero per i loro scopi lascivi la pia fede delle donne. Ci sono pervenuti gli atti relativi ad alcuni casi, e in particolar modo quelli che portarono alla punizione del prete.

Lo storiografo Giuseppe Flavio, nel suo scritto *antichità giudaiche* affermò che il motivo della distruzione del tempio di Iside a Roma (19 d.C.) era stato simile a quello dell'inganno di Nectanebo.

Come nel caso dei racconti su Cipriano e Giustina, il tema attuale è quello della ritrosia di una donna che respinge le attenzioni di un giovane libidinoso. Egli la conquista però con un trucco: con una grossa somma corrompe il sacerdote del tempio di Iside, perché conosce quanto la donna sia devota a questa dea. Simulando che il dio Anubis l'abbia prescelta, la donna si reca al tempio dopo aver ricevuto il permesso dello sposo; proprio lì il giovane imbroglione la possiede. L'ingenua si vanta dell'esperienza che ha avuto e in quel momento il giovane, trionfante, le rivela la verità. Lo sposo presenta il caso a Cesare, il quale fa crocifiggere il sacerdote, distruggere il tempio e bandire il giovane dalla città.

Questa storia riappare anche nei racconti medievali. Il medico Johannes Weyer[13] la utilizzò nel suo scritto *De praestigiis daemonum* (1513) per scendere in campo contro gli intrighi dei sacerdoti imbroglioni. A costituire lo sfondo del racconto non sono però solamente gli inganni di sacerdoti senza scrupoli, ma sicuramente vi è anche l'idea degli incubi.

Klingsor, Morgana e altre figure di maghi

I maghi hanno un ruolo solo marginale nei primi scritti della letteratura cortese. Non sono più concepiti come *malefici*, perché *zouberer* significa soprattutto astronomo. Sono chiamati *zouberer*, per esempio, Adamo, Abramo, Nimrod, Zaratustra, Atlante, Zabulon, Pitagora, Platone, Giulio Cesare, Anfiarao[14], solo per citare alcuni nomi[15].

L'interesse per l'astrologia e la divinazione crebbe significativamente a partire dal XIII secolo e i passi letterari che descrivono gli astrologi e i loro strumenti furono sempre più complessi.

Il mago Klingsor (introdotto per la prima volta nel *Parzival*) ha un atteggiamento particolarmente arrogante nella seconda parte della *Wartburgkrieg*. Egli afferma che grazie alle sue arti è superiore persino a Basiant, l'alchimista babilonese[16].

La ricezione medievale dell'antichità fece scoprire anche maghe come Medea, Circe ed Erictho. Mentre Circe ed Erictho sono citate solamente come maestre di magia[17], Herbort von Fritzlar[18] dedica una descrizione minuziosa alle arti magiche di Medea nel suo *Liet von Troye*:

Sie kunde aredigen
und von nygromancien
Daz man heizzet swarze buch
Da man ane findet fluch
Und beswernisse
Wie man in ubelnisse.
Die ubeln geiste beschwert
Daz man an in ervert
Allez daz da ist geschehen
Und wie man vor kan besehen
Manig ding daz kunftig ist
Noch so lernet man die list
In einer stat zu tolet
Die in yspanigen stet
Die mager hiz Medea
Iz were ferre oder na
In dem lande uber al
Swaz von menschen wizzen sal
Daz mochte sie wol wizzen
Sie hette siz so geflizzen
Sie beswur daz wazzer daz iz ginc
Wider an sin urspring
Und zu bergewert schoz
[...]
Daz kunnen zouberere
Und zoubererinnen

von susgetanen sinnen
Kunde die frouwe vile
Beide zu ernste und zu spile.
(vv. 551-584)[19]

(Possedeva l'arte medica / mediante la negromanzia / che si chiama libro nero. / Lì si trovano tutte le maledizioni / ed il Maligno. / Gli spiriti cattivi / si arricchiscono con il Male / e da loro si sa tutto / quello che è successo / e si può anche sapere / quello che accadrà in futuro. / Si impara anche l'arte / in una città Toledo / che si trova in Spagna. / La vergine si chiamava Medea, / che fosse vicina o lontana, / da qualche parte nel paese, / quello che si deve sapere sugli uomini / lei lo sapeva. / Aveva così fatto / che poteva stregare l'acqua, / così che questa alla sua sorgente fluisse all'indietro / e risalisse i monti. / [...] // Quello possono i maghi / e le maghe. / Di quelle arti, / la donna ne possedeva molte, / sia sul serio che per ischerzo. ES).

Nella tradizione antica, Medea dominava la magia della guarigione, della tempesta e degli elementi; poteva evocare i demoni che la illuminavano sugli eventi futuri e aveva studiato l'arte della magia a Toledo[20], come molti maghi medievali.

I maghi della tempesta, i *Tempestari*, dovettero fare i conti con pene severe sia durante l'impero romano che nell'alto Medioevo.

In *Iwein* di Hartmann von Aue, il sovrano Kâlogrêant, contro il parere degli uomini del bosco, scatena una magia della tempesta[21] attingendo acqua da un secchio e versandola su una pietra:

do erlasch diu sunne diu ê schein,
und zergienc der vogelsanc,
als ez ein swaerez wetter twanc.
(vv. 637-640)[22]

(là il sole si offuscò / e tacque il canto degli uccelli / e il maltempo imperversò. ES).

Nel romanzo arturiano *Claris et Laris*[23], il potente Dampnas, protettore del bosco di Broceliande, utilizza la magia della tempesta per incutere terrore, mentre la violenza degli elementi è evocata nel romanzo epico in francese antico *Girart de Roussillon*[24] per divertire l'imperatore Carlo.

Il potere della magia in quanto arte dell'illusione è spesso impiegato per l'intrattenimento, ma anche come stratagemma nelle guerre. In *Les enfances Guillaume*[25], Orable, fidanzata del saraceno Thibaut, che non ama, ricorre a un trucco: già nel banchetto di nozze evoca con la magia ogni tipo di mostri orrendi e molti di essi uccidono il seguito di Thibaut. Quando il marito mostra la sua intenzione di consumare il matrimonio, Orable riesce a ripetere il trucco.

Particolarmente crudele è il trattamento che il mago Aroés riserva ai suoi sudditi nel *Perceforest*[26]: li acceca con visioni del paradiso e dell'inferno, per poter essere venerato lui stesso come dio; promette loro la guarigione dei malati, gettando in realtà in mare i casi disperati; racconta ai sopravvissuti che i morti sono già in paradiso. Queste mere promesse non avrebbero retto a lungo, anche se egli conosceva l'effetto delle visioni:

> Le peuple commença par vision a
> recognoistre l'un son pere, l'autre
> sa mere et ses parentes, et les
> monstroient l'un a'autre disans:
> ve mon pere, ma mere ou ma sereur.
> (III, 175)

(La gente incomincia a prendere visione / a riconoscere l'uno suo padre, l'altro / sua madre e i suoi parenti, e se li / mostrano l'un l'altro dicendo: / Guarda, ecco mio padre, mia madre o mia sorella. ES).

Tutte le qualità demoniache sembrano riunirsi nella sua figura; la superbia e l'apostasia dell'eretico lo connotano maggiormente.

Il cavalier Gaidfer, con l'aiuto di un anello magico che gli mostra tutti gli oggetti nella loro vera forma, può smascherare queste impressionanti visioni come un arsenale di fiale e bottiglie riempite di liquidi in cui si riflette la luce. Aroés ha appeso i contenitori intorno alla sua torre e le rifrazioni della luce evocano le illusioni. Ciò lo caratterizza come un abile ottico[27] piuttosto che come un ciarlatano; tuttavia, all'origine delle sue capacità vi è il suo potere sul diavolo. Egli minaccia Gadifer di farlo dilaniare dai demoni: «Te feray incontinent desmembrer par les deables que sont mes sujets» ("Ti farò dilaniare subito dai diavoli che sono miei sudditi"; III, 184)[28]. I servitori del diavolo lo portano all'inferno, che non è certo un'illusione[29].

Nel *Franklin's Tale* di Chaucer, un mago fa apparire alcune immagini in movimento in una sala. Gli spettatori, incantati, assistono a scene di caccia, giochi di cavalieri, danze[30] e vi partecipano. Battendo le mani, il mago è in grado di far scomparire di nuovo l'illusione[31].

Isotta d'Irlanda[32] (vv. 7673-7941) e la ragazza dalle mani bianche (*La pucele as blances mains*) possiedono il dono della guarigione nel romanzo arturiano *Le bel inconnu*; Isotta inoltre padroneggia le sette arti liberali, la magia e l'astronomia[33] (vv. 1931-43).

In un episodio, due maghi impiegano le loro arti per intimorire e far infuriare la figlia orfana del re; la trasformano in un serpente toccandola con un libro magico, per poi restituirle l'aspetto umano in determinate circostanze da loro considerate opportune. L'eroe infine li uccide.

Come hanno sottolineato Schröder[34] e Kalb, sembra che gli autori delle *chanson de geste* fossero particolarmente affascinati dalle maghe orientali, belle o brutte che fossero. Si può quindi ipotizzare che la messaggera del Graal, Cundrîe, definita una *surziere* da Wolfram (*Parzival*, vv. 317-27), sia ispirata a un personaggio del *Roman de la violette*, una maga brutta ma potente chiamata Gondree. Schröder ipotizza persino un certo legame con una coppia di sorelle, Kund e Kundi, dell'antico *Libro della creazione*[35] persiano.

La maga Thessala[36], che appare nel romanzo arturiano *Cligés* di Chrétien de Troyes, proviene, come indica il suo nome, dalla terra dei maghi, la Tessaglia, dove la tradizione voleva che si praticasse e insegnasse la magia[37]. Le sue arti[38], però, sono limitate alla produzione di bevande che fanno credere allo sposo non amato da Fénice di possedere la moglie. Un'altra bevanda fa cadere Fénice in un sonno simile alla morte, da cui non riescono a svegliarla nemmeno tre medici di Salerno.

Il mago Eliavrés nel *Livre de Caradoc*, invece, utilizza le sue arti non per impedire ma per favorire la seduzione, come sappiamo già dalle storie dei patti. Egli seduce Ysave, sposatasi da poco, mentre lascia lo sposo con una cagna selvatica, una scrofa e una giumenta (II, vv. 6759-84)[39]. È evidente l'analogia con la punizione di Gwydion nel racconto del *Mabinogion*, *Math ap Mathowny* (vedi p. 132 sg.).

Caradoc, frutto della relazione peccaminosa con il mago, si reca alla corte di re Artù, dove incontra un cavaliere che lo invita a decapitarlo, come abbiamo già visto nella letteratura irlandese antica e segnatamente nella storia di Cú Roi e nel romanzo inglese in versi *Sir Gawein and the Green Knight*. Lo sfidante si rivelerà il suo vero padre (II, vv. 7137 sg.). Il cavaliere, irritato, informa dell'accaduto il padre adottivo, che fa rinchiudere la regina infedele in una torre. Ciò non rappresenta un grande ostacolo per le arti di Eliavrés. Continua a divertirsi con la regina e lo fa anche in una maniera piuttosto rumorosa (II, vv. 9616-83). Quindi Caradoc riesce a far imprigionare il mago e per punizione lascia lui con degli animali. Eliavrés si vendica dello smacco legando con un incantesimo un serpente al corpo di Caradoc, che potrà liberarsene solo con un'astuzia.

Nel romanzo d'avventura *Amadas et Ydoine*[40], scritto in francese antico tra il 1190 e il 1200 ca., la tematica è nuovamente quella di impedire una relazione con un pretendente non corrisposto. L'eroina si avvale dell'aiuto di tre maghe, le cui arti le saranno di grande utilità. Non solo esse sono in grado di attraversare porte e finestre come il fumo, ma riescono a immobilizzare il conte stesso e i suoi uomini. Quindi, apparendo al confuso conte come le tre parche, gli profetizzano che il matrimo-

nio con Ydoine gli porterà solo infelicità e morte. È interessante notare quanto vasto sia il loro repertorio: possono viaggiare di notte, scatenare tempeste, influenzare la fertilità (fanno germinare il seme), resuscitare i morti, trasformare gli uomini in animali, addomesticare gli animali e utilizzare la magia dei sogni.

Trois sorciers, sans demorance,
A quises, qui de ingremance
Sevent etr'eles toute l'oevre;
[...]
De sa part cascune li dist
Que tant sevent d'art et d'engin
Que toute li trairont a cief
Sa volenté a terme brief.
[...]
Qu'eles sevent de nuit voler
Par tout le mont, et de la mer
Faire les ondes estre em pais
Comme la tere, et puis aprés
Defors de la graine venir
Arbres, naistre, croistre et florir,
Et sevent par encantement
Resuciter la morte gent,
Des vis l'une a l'autre figure,
Houme faire asne devenir,
Houme faire asne devenir,
Et ceus qu'il voelent endormir
Et puis songer çou que leur plaist,
Bestes orgener en forest,
Murs remüer et trembler tours,
Et les euwes courre a rebours
(vv. 2007-38).

(Tre streghe, senza timore, / fece venire, / che conoscevano bene l'arte magica / [...] // Ciascuna dal canto suo gli disse / che era a conoscenza di così tanti scherzi e magie / che tutti e tre i suoi desideri / in breve sarebbero stati esauditi. / [...] // Che di notte volavano / attraversavano le montagne, / e calmavano i flutti tumultuosi del mare / così come la terra / fa nascere da un germoglio / alberi, li fa crescere e li fa sbocciare e fiorire, / e sovente per magia / fa resuscitare i vivi dopo che sono morti, / cosa che concerne i vivi – l'una cosa spiega l'altra, / come si trasforma un uomo in un asino / e come si fa sprofondare nel sonno quelli che lo desiderano / così che possano sognare quello che più si auspicano. / Stregare le bestie del bosco con il loro canto, / far muovere pareti e scuotere torri, / e far scorrere fiumi all'indietro. ES).

Questa descrizione coincide con i "mostri" del *Canon episcopi* o il *Corrector* di Burkhard di Worms (vedi p. 95 sg.). Si tratta di uno dei pochi documenti letterari che ci forniscono dettagli su questo complesso di idee.

Il mago più famoso della letteratura medievale tedesca fu sicuramente Klingsor. Il suo nome (Clinschor) appare per la prima volta nel *Parzival* di Wolfram, che nel creare questo personaggio si ispirò al mago senza nome del *Conte du Graal* di Chrétien. Wolfram lo nomina per la prima volta nel X libro e lo fa scomparire nel XIII. Gawan scopre una roccaforte meravigliosa alle cui finestre si affacciano quattrocento donne; solo in seguito veniamo a sapere che Clinschor è il sovrano (*Parzival*, 548,3-10 sg.). Gawan supera tutte le prove: il letto viaggiante[41], le fionde automatiche e la lotta contro i leoni. Queste meraviglie sono pensate da Clinschor come prove di valore per Gawan, così come le colonne magiche[42], dalle quali si può osservare tutto ciò che accade nel cerchio di sei miglia (*Parzival*, 590,5-14). Gawan scopre Orgeluse dalla colonna e si affretta a raggiungere la donna, che pronuncia le seguenti parole sul conto di Clinschor:

> Clinschore ist staeteclîchen bî
> der list von nigrômanzî,
> daz er mit zouber twingen kan
> beidiu wîb unde man
> (v. 617, 11-14).

(Klingsor si dedicò / all'arte della negromanzia / e poi, con la magia, / dominò uomini e donne. ES).

Inoltre apprende che il signore dello *Schastel marveile* proviene dalla *Terre de lâbûr* (v. 656,14) e che uno dei figli del mago è Virgilio (v. 656,17). Egli era stato un sovrano modello fino a che non si era infiammato di un amore peccaminoso nei confronti di Iblis, la sposa del re di Sicilia. Il re si vendica dell'adulterio evirando Clinschor: «ze eim kapûn mit eim snite wart Ckinschor gemachet» ("ze eim kapûn mit eim snite wart Ckinschor gemachet"), (v. 657, 8-9).

Egli cerca di compensare questa onta dedicandosi allo studio delle arti magiche:

> ein stat heizet Persidâ,
> dâ êrste zouber wart erdâht.
> dâ fuor er hin und hât dan brâht
> daz er wol schaffet swaz er wil,
> mit listen zouberlîchiu zil
> (v. 657, 28-32).

(un territorio si chiama Persia. / Laggiù fu scoperta la magia. / Laggiù se ne andò e poté realizzare / tutto quello che sempre volle / con la sua arte magica. ES).

L'aspetto di misantropo di Clinschor è evidenziato anche nello *Jüngere Titurel*, scritto intorno al 1270 da Albrecht von Scharfenberg[43].

von dem nigromanticeoer in sin lant der vart betwungen waere:
Zwelf tusent miner vrowen her er sich under wunden,
an manheit der verhowen, so daz er von der minne wart entbunden
durch spot der wibe und durch der manne schelten.
daz dolt er von in beiden. des wolt auch er sie hie nu lan entgelten.
Er waret wan der liebe, die weiz er wol von kunste.
da wirt er zeinem diebe und verstilt die vrowen von urbunste,
wan er truc der minne grozen willen,
und siner minne mangel kund er mit anders nicht an im gestillen[44].
(vv. 2476, 4-2478-4)

(Dominò il paese con la sua arte nera della negromanzia: dodicimila delle mie donne ha posseduto; fu castrato, così da non potere più esercitare l'amore fisico; dovette sopportare la derisione delle donne e gli insulti degli uomini. E ciò tollerò in segreto. Li privò dell'amore con la sua arte magica. Divenne un ladro e derubò le donne con la sua invidia, perché voleva l'amore, sì, perché soffriva per mancanza d'amore e non poteva saziarsene. ES).

Ma l'amarezza è tanta che egli non concede nemmeno agli altri le gioie della vita: costruisce lo *Schastel marveile* e vi imprigiona molte donne e uomini, tenendoli sotto scacco con la magia.

I poeti successivi gli riconobbero più queste qualità; Klingsor divenne il saggio, il maestro delle sette arti liberali, il consigliere del langravio di Turingia e l'astrologo che annunciò la nascita di sant'Elisabetta[45].

L'autore del *Wartburgkrieg*[46], una generazione dopo, contrappose Klingsor in una gara enigmistica al suo stesso inventore, Wolfram von Eschenbach. È interessante come Klingsor interroghi Wolfram soprattutto su questioni legate al cristianesimo, cui questi è in grado di rispondere. Alla fine della gara il mago evoca il diavolo Nasion, che pone a Wolfram alcune domande di astronomia cui questi però non è in grado di rispondere, ma utilizza il segno della croce come esorcismo[47].

L'alternativa britannica a Klingsor, il mago Merlino, ha molti punti in comune con il mago germanico[48]; tuttavia la figura di Merlino, se si eccettuano alcuni tentativi di offuscamento (egli è pur sempre il figlio del diavolo), ha una connotazione molto positiva.

Merlino assume una posizione di rilievo nelle letterature inglese e francese al pari di re Artù. La critica si è già confrontata con questa figura a metà del secolo scorso e le fonti secondarie su Merlino sono numerosissime[49].

Nella sua *Historia Britonum*, Nennio racconta delle difficoltà di un re nel costruire una cittadella. I suoi saggi gli consigliano di sacrificare un bambino orfano di padre per consolidare la costruzione. Trovano un ragazzo di nome Ambrogio che svela al re le vere ragioni delle sue difficoltà: i draghi che abitano sotto il luogo dove egli intende fondare la

cittadella. Goffredo di Monmouth dipinse il Merlino profeta e mago in un modo abbastanza differente nella *Historia regum Britanniae* (tra il 1136 e il 1148) e nella *Vita Merlini* (1148 ca.). Nella *Historia* parla del ragazzo profeta, figlio del diavolo e di una suora, e delle sue capacità, ereditate dal padre sin dalla nascita, ovvero la profezia e il dono della metamorfosi. Nella *Vita Merlini* appare essenzialmente come un profeta, ma le sue capacità vengono messe in dubbio ed egli vive come un folle in un bosco[50]; un motivo, questo, centrale nella maggior parte dei romanzi arturiani.

Il *Roman de Brut* di Wace (1155) parla della tavola rotonda e, al pari del romanzo su Merlino di Robert de Baron (1179-90), non si discosta essenzialmente dalla struttura narrativa di Goffredo di Monmouth. Anche il *Merlino* di Albrecht von Scharfenberg[51], nella versione di Ulrich Fueterer, rimane fedele a questa tradizione. La metamorfosi, propria e altrui, e la capacità di guarire ci sono note da altre versioni.

Nell'opera francese *Huth-Merlin*[52] egli pone fine agli incantesimi di due maghi che, utilizzando la musica, possono immobilizzare gli uomini. Merlino segue l'esempio di un serpente che sfuggiva all'effetto delle formule magiche premendo un orecchio contro il suolo e tappando l'altro con la punta della coda (II, pp. 154-59).

Nella *Vulgate Merlin* si trasforma una volta in un bambino piccolo (II, p. 42), un'altra in un vecchio (II, p. 180), mentre nelle vesti di un bel giovane conquista Viviane[53].

Nella sua monografia su Merlino, Tolstoj esamina molti passi che sembrano dimostrare in maniera convincente che Merlino è un mago sciamano. Ritroviamo i maghi sciamani, che mediante il digiuno e gli esercizi di ascesi attivano i loro poteri magici, nell'antichità e negli antagonisti dei santi dell'alto Medioevo, nelle saghe e nei racconti celtici. Parrebbe che il tipo del mago dotto non sia compatibile con questo elemento arcaico. Merlino non ha studiato la magia, ma ha sviluppato le doti naturali ereditate dal suo diabolico padre. La sua capacità di predire il futuro aumenta con l'ascesi.

Konrad von Würzburg ha creato un profeta con le caratteristiche di uno sciamano nel suo *Trojanerkrieg*: nel momento in cui chiedono a Calcas dove si trovi Achille, questi entra in uno stato di trance colpendosi il petto con i pugni:

> die brust begunde er villen
> vil starke mit der fiuste
> duz dar an dû siuste
> der wâren lâchenîe geist,
> und aller göte volleist,
> die nütze wâren zuo der kunst.
> (vv. 27232-237)

(si colpì con i suoi pugni / il petto, / così da far ribollire dentro / il suo spirito profetico, / e tutti quelli delle altre divinità, / che sono necessari all'arte della preveggenza. ES).

Cambia colore, diventa bianco e rosso, lo spirito si impossessa di lui ed egli cade al suolo svenuto.

âmehticlichen seic er nider,
als im geswunden waere.
der Alte lâchenaere lac dâ stille sam ein stampf.
(vv. 27246-49)

(svilito si accasciò; / i sensi gli vennero meno. / Il vecchio veggente giacque immobile come un pezzo di legno. ES).

I suoi capelli si rizzano, suda, si dimena, finché non ha evocato lo spirito coadiutore.

biz im dâ lîp, herz unde sin
der geist mit sîner craft erfuor,
den er mit worten ê beswuor,
daz im sîn helfe würde schîn.
(vv. 27268-271)

(fino a quando il suo corpo, cuore e intelletto / furono invasi dallo spirito / che lui aveva stregato, / affinché lo aiutasse. ES).

Il poeta è consapevole che si tratta di un metodo divinatorio arcaico[54]:

von noeten muoste er switzen
unt als ein eber schûmen.
sich wolt an in niht sûmen
der wîssagunge meisterschaft
man seit, daz er dâ von ir craft
vil wunderlîche swaere lite.
ez was der lâchenaere site
wie vor alten jâren
daz man sie sach gebâren
alsus nâch wildelicher art.
(vv. 27278-287)

(lo indusse a sudare / e a sbavare come un cinghiale. / Capì l'arte del predire / che non si manifestò. / Si dice che avesse dovuto sopportare / strani disagi. / Così era uso presso i veggenti, / secondo l'età, / che li si vedesse esaltarsi e pavoneggiarsi. ES).

Merlino è presentato in un modo totalmente differente nel romanzo d'avventura *Wilhelm von Österreich* (1314 ca.) di Johann von Würzburg. Il gigante mago di nome Merlino, uno dei figli del diavolo, ha im-

prigionato la regina Crispin di Belgalgan e protetto il suo impero in modo che nessuno possa invaderlo se non in volo.

Ai confini del regno fa erigere alcuni mulini a vento azionati da mantici e custoditi da draghi dall'alito di fuoco (v. 11, 852 sg.). La serva della regina, Parklyse, figlia del mago Dedelus ed ella stessa esperta nell'arte della magia, sconfigge l'eroe Wilhelm e libera la regina (vv. 10861 sgg.). Egli combatte con il gigante dotato di tutte le armi possibili e lo uccide[55].

In seguito si viene a sapere che Merlino ha sedotto e imprigionato cinque regine. Anche in questo caso possiamo ravvisare una certa analogia con la misoginia di Klingsor[56]. La descrizione di Merlino nel *Wilhelm von Österreich* è l'unico esempio di un Merlino assolutamente demoniaco, mentre nelle restanti fonti letterarie appare invece come un perfetto *gentleman* e un leale consigliere del re al di cui servizio pone i propri poteri.

Una figura magica, ma in realtà non demoniaca, è il mago Gansguoter nella *Crône* (1230 ca.) di Heinrich von dem Türlin[57].

In una delle sue avventure Gawein giunge a cavallo in un castello le cui mura sono lisce come il vetro e sui cui merli, tranne che in uno, sono infilzate delle teste[58]. Il signore del castello, il mago Gansguoter di Michelolde, è l'amante di Îgerne, la madre di re Artù. Gawein entra nel castello e incontra Gansguoter che abbandona le sue sembianze umane e si trasforma in un mostro terribile.

Gansguoter compie in modo esemplare tutti i suoi doveri di ospite, ma la sera propone a Gawein una sfida peculiare e orribile: invita l'eroe a tagliargli la testa[59], annunciandogli che il giorno dopo sarebbe stato il suo turno. Il cavaliere in effetti decapita il mago, che prende la testa e si allontana. Il giorno dopo Gansguoter saluta Gawein, riporta la propria testa al suo posto e manifesta l'intenzione di decapitare Gawein. All'ultimo istante spiega che si è trattato solo di una prova di valore che il cavaliere ha brillantemente superato.

> Er was ein pfaffe wol gelêrt,
> Der sich alsô hâte verkêrt:
> Daz hâte er von listen gar:
> Swie er wolte sîn gevar,
> Daz kunde er wol geschaffen.
> (vv. 13007 sgg.)[60]

(Era un dotto di spirito, / che aveva abbracciato il Male. / Ciò avvenne mediante la magia: / che lui si potesse trasformare / a suo piacimento. ES).

Gansguoter presenta tutte le caratteristiche del mago: controlla i demoni, che eseguono tutti i suoi ordini, ma pone sempre la sua forza al

servizio del bene o la utilizza come magia difensiva. Fornisce a Gawein un'armatura che egli stesso ha "fissato" (v. 27334 sg.).

Il mago Malduk nel *Lanzelet* di Ulrich von Zazikhofen[61] è un taumaturgo, ma anche una figura contraddittoria. Sua figlia, anche lei maga, ha gli stessi poteri magici di Morgana (vv. 7182 sgg.). Malduk[62] aiuta re Artù a liberare la regina, prigioniera del malvagio Valerîn in un castello protetto da animali mostruosi. Dopo aver consultato i suoi libri neri, fa volare in aria e oltre le mura tutti gli esseri viventi del castello. Infine addormenta la regina e le sue damigelle, affinché non si feriscano durante i combattimenti successivi.

Er begunde an den swarzen buochen
sîne liste versuochen
und schuof daz die würme
liezen ir gestürme
[...] Malduc der wîse man
der enswebete gar (da enist niht wider)
ûf der burc un der nider
allez daz dâ lebete.
(vv. 7357 sgg.)

(Imparò la magia / dai libri neri / e ci riuscì a tal punto che i draghi / divennero mansueti. / [...] // Malduc, il saggio, / che dalla fortezza sollevò nell'aria / tutto ciò che aveva vita. ES).

Stricker presenta un personaggio estremamente singolare nel suo *Daniel von dem blühenden Tal*. Il mago senza nome della pianura verde terrorizza tutti gli uomini che vivono nei dintorni e li trasforma in pietre o animali. Ha acquisito i suoi poteri magici con l'aiuto del diavolo. Mutila le persone con l'aiuto della sua voce ipnotica, assordandoli, paralizzandoli o accecandoli. Il mago stesso soffre di una malattia che cerca di guarire bagnandosi nel sangue[63] umano che si procura uccidendo giovani innocenti. Daniel, cavaliere di Artù riesce a uccidere il mago con l'aiuto di uno stratagemma: si tappa le orecchie, ma dà a intendere di essere ipnotizzato.

sînes gewaltes ist sô vil,
den er von den tîvelen hât
(v. 4606 sg.)
[...]
An der stat tôte er hundert man
und als vil, unz er gewan
bluotes eine bütene vol,
ez geviel in übel oder wol;
darinne wolde er sich baden,
im kunde nieman niht geschaden,

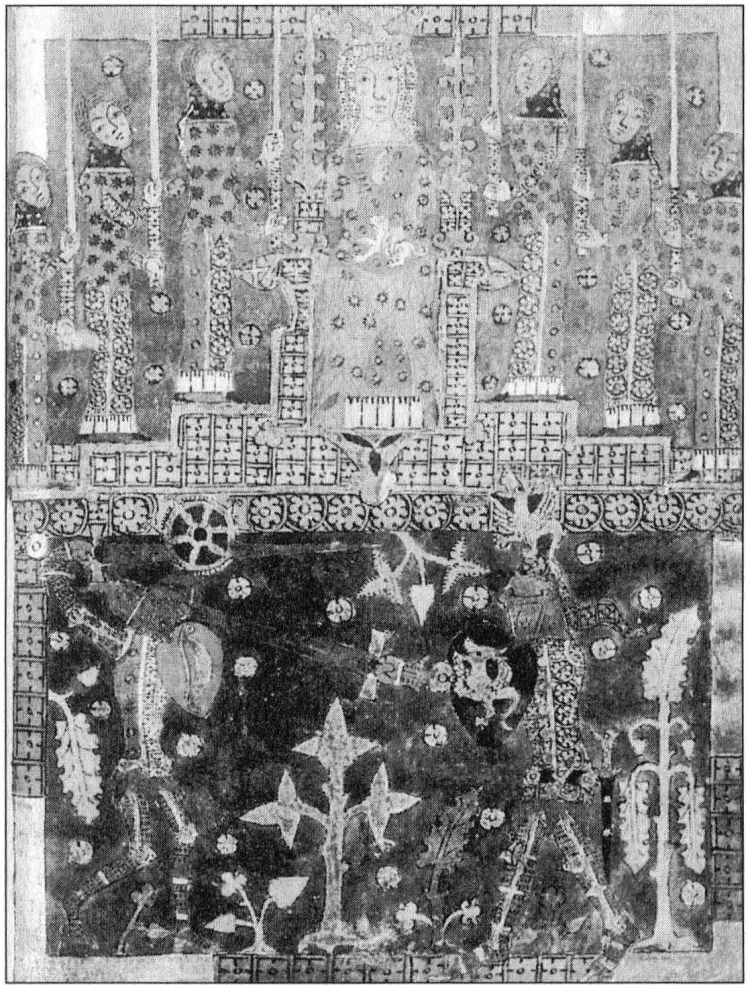

Fig. 28. *Scontro tra Wigalois e il mago Roaz.*

des begie er michel mort,
swar gehôrte sîniu wort,
der wart tumber dann ein huon.
(vv. 4421 sgg.)

(possiede grande potere; / ce l'ha dai demoni / [...] // Ne uccise centinaia / ed ancora di più, fino a che, / con il loro sangue, non poté riempirne una tinozza. / Sia che a loro andasse bene oppure no / lì dentro lui volle farci il bagno. / Nessuno gli poteva fare del male. / Commise molti delitti. / Colui che udiva la sua voce / diventava sordo come una campana. ES).

Il mago pagano Roaz di Glois, nel romanzo arturiano *Wigalois*[64] di Wirnt von Gravenberg[65], presenta tutte le caratteristiche di chi ha stretto un patto con il demonio.

Er hât durch sînen zouberlist
beidiu sêle und leben
einem tievel gegeben;
der tuot durch in wunders vil:
er vüeger im allez daz er wil.
(vv. 3656 sgg.)

(Con la sua arte magica / ha ceduto il suo corpo e la sua anima / a un demone, / che gli ha fatto molti miracoli: / consegue tutto ciò che desidera. ES).

Il suo demone protettore gli resta sempre vicino rinchiuso in una nuvola.

vor im mit zouber ein wolken gie;
das wolken sâhen alle die
vor im giengen unde nâch;
her Gwîgâlois sîn niht ensach.
dar inne vuor er der sîn pflac
beidiu naht unde tac
und dem er sêle und leben
im sîn gebot hêt gegeben.
daz was in tievel, der im ie
half unde riet wie
er im verlür die sêle gar.
(vv. 7317-7327)

(di fronte a lui si libra come per magia una nuvola artificiale. / Tutti possono vederla: / quelli che la precedono o la seguono. / Ser Wigalois non la vide / perché era nascosto / giorno e notte da questa nuvola / a cui lui anima e corpo / aveva promesso. / Costui era un demonio che / in ogni momento lo aiutava e consigliava / tanto da perdere la propria anima. ES).

Wigalois può contrastare la magia demoniaca con la magia cristiana: con il segno della croce[66] e un amuleto a forma di croce che avvolge intorno alla sua spada (vv. 7335 sgg.). Alla fine dell'avventura Roaz[67] viene preso dal diavolo (vv. 8136 sgg.).

Nel XII secolo fate e maghi cominciano a confondersi; il tema delle fate è sempre più apprezzato e il mago del mondo delle favole prende progressivamente il sopravvento sui motivi cristiani soprannaturali o se ne appropria[68].

Le fate[69] provengono dalle tradizioni celtica e romana e più esattamente dalla fede antica e indoeuropea nel destino, dal mito della natura e dalla tradizione delle Sibille. Le fate dei romanzi arturiani e dei racconti religiosi non possono dunque essere ricondotte solo alla tradizione celtica irlandese, perché appaiono anche nei racconti germanici, slavi e semitici.

I termini *fata* (latino medio), *fae*, *fei* (francese antico), *fey* (inglese), *feie* (tedesco antico medio) appartengono tutti al campo semantico di

"magia" e "incantare". Questo concetto penetra nelle aree di lingua tedesca solo per l'influenza delle lingue romanze. Le mitologie antica e nordeuropea si mescolarono già nell'alto Medioevo sia nella letteratura che nel folclore. Il culto di Diana influenzò probabilmente l'idea di fata. La dea Diana fu identificata con Ecate già nella tarda antichità. Diana distribuisce doni nella *Vulgate estoire de Merlin*[70] (come le fate nella favola della bella addormentata) e profetizza alla bambina Viviane che amerà l'uomo più saggio del mondo (Merlino). La stessa Viviane (Niviene) appare nelle vesti di Diana nell'*Huth-Merlin*[71] e nei panni della dama del lago educa Lancillotto. Molto probabilmente, sia il nome che il personaggio di Viviane provengono dal culto di Diana[72].

La fata Morgana è un personaggio sfuggente e contraddittorio, nota tuttavia nel suo ruolo di maga quanto Merlino o Klingsor nella letteratura medievale francese, inglese e tedesca. «La sua straordinaria funzione nella saga celtica del ritorno di Artù rese Morgana (fr. *Morgue*, *Morgain*) la fata più conosciuta nel Medioevo. Quella che originariamente era la sovrana celtica dell'aldilà e del regno dei morti finì per impersonare sempre di più la lussuria (il monte di Venere) e, come sorella di Artù (a partire dalla seconda metà del XII secolo), divenne sua antagonista e contribuì al tramonto del regno del fratello»[73].

Morgana assume moltissime forme[74]. La prima volta appare nel *Roman de Troie* quale aiutante gelosa di Ettore[75]. Goffredo di Monmouth la associa al mito arturiano nella sua *Vita Merlini*; la fata Morgana vive nell'isola dei beati, l'isola delle mele[76]. Nell'*Erec* di Chrétien de Troyes è l'amata di Guigomar[77] e appare come maga dei doni anche nel *Jaufré*[78]. Wolfram von Eschenbach la presenta come l'amata di Mazadân, il sovrano antenato di Parzival; l'autore sembra accennare alla sua familiarità con Venere e il monte di Venere chiamando la sua montagna "Fâmurgân" e la sua terra "Feimorgân". Nell'*Erec* di Hartmann von Aue si chiama "Fâmurgân"[79]. Goffredo di Monmouth elenca i suoi poteri nella *Vita Merlini*: può trasformarsi e volare. Inoltre ci rivela uno dei suoi poteri più importanti: la guarigione magica[80]. La sua conoscenza dei veleni, così ampiamente dimostrata nel *Lancelot*, la mette in pessima luce, poiché di notte insuffla un veleno magico nel cervello dell'eroe attraverso un tubicino d'argento infilato nel naso[81]. Questa ambivalenza della sua immagine, al tempo stesso di maga e fata guaritrice, si ritrova in tutte le leggende del ciclo di Artù. La tradizione epica posteriore la conobbe come sorella di Artù[82].

Nel suo *Erec* Hartmann von Aue presenta Morgana come una dea, ciò che in questo contesto equivale sicuramente a fata o ente soprannaturale e la paragona alla Sibilla pagana e a Erictho. È in grado di fare il gi-

ro del mondo in tempi brevissimi e si muove in un attimo da un luogo all'altro, controlla gli elementi, vola nell'aria, può sopravvivere sott'acqua e nemmeno il fuoco può ferirla. Trasforma gli uomini in animali e in pietre, ha il potere sugli spiriti maligni e il diavolo, suo amante, appaga ogni suo desiderio.

sie lebete vaste wider gote,
wan ez warte ir gebote
daz gevügel zuo dem wilde
an walde und an gevilde,
und daz mich daz meiste
dunket, die übelen geiste,
die dâ tiuvel sint genant,
die wâren alle under ir hant.
si mohte Wunder machen,
wan ir muosten die trachen
von den lüften bringen
stiure zuo ir dingen,
die vische von dem wâge.
ouch hâte si mâge
tiefe in der helle:
der tiuvel was ir geselle.
(vv. 5155 sgg.)

(viveva contro il comandamento di Dio. / Il suo comandamento / era seguito da uccelli e bestie, / nel bosco e nei prati, / e ciò che mi appariva come la cosa più importante, / (erano) gli spiriti malvagi, / che si chiama(va)no diavoli. / Quelli erano al suo servizio. / Poteva fare miracoli / perché i draghi dall'aere / le dovevano portare / ciò di cui necessitava / i pesci dall'acqua. / Aveva anche parenti / nelle profondità infernali. / Il diavolo era il suo compagno. ES).

Tuttavia i suoi poteri di guarigione possono aiutare molte persone[83]: Morgana può produrre unguenti curativi in grado di guarire persino la follia[84], e il suo amante la rende invulnerabile.

La sua personalità di fata viene fuori anche in quei passi in cui Morgana possiede un regno in cui attrae gli uomini e difficilmente li lascia andare. Offre loro divertimenti e una vita splendida. In *Claris et Laris*, come regina delle fate di Broceliande, cattura i protagonisti e li imprigiona nel suo regno. Essi saranno in grado di lasciarlo solo grazie al consiglio di Madoine[85].

I cavalieri o protettori delle fate possiedono fin dalla nascita poteri magici. Maugis, nel *Renaud de Montauban*[86], è il figlioccio di una fata che gli ha trasmesso portentosi poteri: può attraversare le pareti, produrre negli uomini l'incantesimo del sonno e così via. Il più delle volte, però, egli usa i poteri di guarigione al servizio dell'imperatore Carlo. Philippe Verelst vede in Maugis la personificazione di un tipo che

successivamente diverrà l'eroe di una *chanson de geste*, come sembrano confermare alcuni toponimi[87].

Un altro romanzo del ciclo di Carlo, *Huon de Bordeaux*, racconta la storia del cavaliere e re delle fate Auberon, figlio di Giulio Cesare e della fata Morgana. I suoi poteri magici sono di origine divina:

> Je ne fui ongues anemis ne maufés
> Ains re di bien, se me puist Dix salver
> Jesu uns hom uns autres carné.
> (v. 3364 sg.)

(Mai fui nemico (di Dio) o fui demonio / ma dico che Dio mi possa salvare / che Gesù fu un uomo in carne ed ossa come tutti gli altri uomini. ES).

Le sue caratteristiche soprannaturali ne fanno un essere soprannaturale: non invecchia, può percorrere grandi distanze in un attimo e conosce tutti i segreti. Egli domina la violenza della natura e il mondo animale e padroneggia l'arte dell'illusione (vv. 3316-19). Le sue evocazioni sono sotto gli auspici del cristianesimo:

> Encor vous vien ge de Jhesu saluer;
> De cank'il a et fait et estoré
> De sa vertu et de sa poosté,
> Er de tel poir ge Jhesus m'a donné,
> vous conjur jou que vous me salués.
> (vv. 3455-59)

(Vengo a voi rinnovato in nome di Gesù per salutarvi; / e dire a voi tutti quello che fece e quello che costruì, / dirvi della sua virtù e del suo coraggio, / e del potere che Gesù mi concesse, / e per spronarvi a concedermi anche la salvezza. ES).

Ha ricevuto direttamente da Dio i suoi famosi strumenti: il bicchiere e il corno. Le proprietà di questi oggetti sono di natura taumaturgica, ma il corno, utilizzato contro i nemici, può provocare il ballo di san Vito.

I cavalieri delle fate nei romanzi arturiani presentano qualità simili a queste. Non sono mai demoni, sebbene possiedano gli stessi poteri di Klingsor o Roaz.

Il cavaliere delle fate del romanzo arturiano *L'Âtre périlleux* (metà del XIII secolo)[88] possiede i suoi poteri magici sin dalla nascita. Sconfitto in battaglia da Gawein, è costretto a riportare in vita Curtois d'Huberlant, da lui precedentemente ucciso. Tristano ha conservato le spoglie smembrate del morto nella sua roccaforte; il cavaliere delle fate le ricompone e restituisce la vista al giovane semplicemente passandogli la mano sugli occhi (vv. 6526 sg.).

In *Jaufré* un cavaliere esperto nelle arti magiche dimostra i suoi pote-

ri (fedele al suo accordo con re Artù che gli ha promesso doni se non riesce a indovinare le sue metamorfosi)[89] e terrorizza tutti trasformandosi in un mostro e in un enorme uccello rapace (vv. 222-484). Artù è intenzionato a sconfiggere l'animale dalle lunghe corna. Nel momento in cui esso vuole saltare in un precipizio con Artù, i cavalieri si spogliano per frenare la caduta del re; l'animale allora si trasforma in un cavaliere, mentre gli uomini di Artù, nudi, stanno a guardare. Sotto forma di un gigantesco uccello rapace, rapisce Artù, lo fa cadere, lo riafferra e infine lo riporta al castello, dove, dinanzi a tutti, si trasforma in un cavaliere.

I poteri magici non risiedono sempre nelle persone, ma spesso dipendono dall'utilizzo di strumenti magici: pietre perlopiù incastonate in anelli. Gli inventari dei tesori reali e di altri tesori contengono numerosi anelli di questo tipo. Si cercava di aumentare la forza insita nella pietra incidendovi i segni astrologici o alcuni passi della Bibbia. Già nell'antichità circolavano leggende sugli anelli magici. Gli scritti sul tema, i lapidari, rispondevano all'interesse suscitato dalle proprietà e dagli effetti delle pietre. La *tugend der edlen stain* era trattata in libri dedicati alle pietre. Il lapidario più importante del Medioevo fu il *Liber lapidum* di Marbod di Rennes (XII secolo). Intorno al 1250 l'autore, conosciuto come Volmar, scrisse un libro sulle proprietà delle pietre. Questi scritti specialistici acquisirono una notevole e crescente importanza nel Medioevo e furono particolarmente apprezzati nelle corti. L'azione delle pietre era importante soprattutto in medicina come antidoto contro i veleni o alcune malattie; per questa ragione era trattata anche nei libri di ricette mediche assieme alle erbe medicinali. Marbod sottolinea nel suo scritto che Dio è all'origine del potere delle pietre. Le pietre erano utilizzate probabilmente anche a fini non altrettanto benefici; infatti sono numerose le indicazioni sul loro uso, per esempio su quello del *diadochus*, grazie al quale era possibile evocare demoni e morti.

Questo interesse nei confronti dei poteri delle pietre preziose[90] trova espressione anche nella letteratura. Le proprietà magiche delle pietre permettono il volo[91]; la forza distruttrice degli elementi non può nuocere agli uomini, perché le pietre proteggono dall'annegamento[92], dal fuoco[93], distribuiscono ricchezze e impediscono persino gli omicidi[94]. Nella descrizione dell'astrolabio di Nectanebo è rinvenibile anche un'indicazione sulle proprietà delle pietre preziose associate ai sette pianeti[95].

L'effetto dell'invisibilità, come appare nei romanzi cortesi, è noto già a partire dal IV secolo[96]. Iwein riceve da Lunete, nella roccaforte di Ascalon, un anello dotato di una pietra preziosa dalle proprietà magiche (vv. 1202 sgg.)[97]. L'invisibilità, proprietà principalmente dell'opale, si basa su un'illusione ottica causata dalla rifrazione della luce at-

traverso la pietra. Già l'antichità conobbe anelli in grado di rendere gli uomini invisibili; si pensi al famosissimo esempio della tragica storia di Gyges.

Il *Parzival* di Wolfram offre la più ampia collezione di *medicina magica* e menziona tra l'altro 58 pietre preziose dalle proprietà terapeutiche[98]. Il potere delle pietre riguarderebbe non solo la sfera naturale ma anche la psiche: l'amore, l'odio, il senso di felicità, il coraggio, solo per nominare alcuni dei sentimenti più comuni provocati dalle pietre preziose[99]. Esse sono inoltre note perché proteggono dalle tentazioni del diavolo e dall'inganno[100].

Note

[1] Così recita il titolo della ricerca di Otto Weinreich, *Der Trug des Nectanebos*, Leipzig 1911.

[2] L'origine di questo passo deve essere rappresentata dai misteri orfici. Vedi Otto Weinreich, *Der Trug des Nectanebos*, cit., p. 10. Sono abbondanti le testimonianze di dèi che assumono la forma di un serpente. Roskoff afferma che nella dottrina dei bogomilisti Satana generò Caino unendosi con Eva sotto forma di serpente. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869, p. 128. A partire dal 1984, Jeffrey Burton Russell ha pubblicato dei lavori sul diavolo in Occidente; vedi anche Alfonso di Nola, *Il diavolo*, Roma, Newton & Compton, 2004[5]; un'ottima presentazione della figura del diavolo nella letteratura medievale è fornita in Brigitte Spreitzer, *"Wie bist du vom Himmel gefallen...": Einschlagstellen des Diabolischen in der Literatur des späteren Mittelalters*, Wien 1995; sulle fonti medievali inglesi, vedi W. Marx, *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*, Cambridge 1995. La preistoria del diavolo medievale è illustrata in Elaine Pagels, *Satans Ursprung*, Berlin 1996; Alberto Ferreiro (a cura di), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honour of Jeffrey B. Russell*, Leiden 1998.

[3] Non è possibile in questa sede trattare la storia della tradizione. Vedi Elisabeth Frenzel, *Stoffe der Weltlteratur*, Stuttgart 1983[6], e l'interessante articolo in Wolfgang Stammler (a cura di), *Die deutsche Literatur des Mittelalters, VL*, creato da Wolfgang Stammler, a cura di Karl Langosch, 5 voll., Berlin/Leipzig 1933-1955; II ed. completamente riveduta a cura di Kurt Ruh, Berlin/New York 1978-1999, 10 voll. Vedi G. Gary, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956, e il recentissimo studio di Jan Cölln – Susanne Friede – Harmut Wulfram (a cura di), *Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen*, Göttingen 2001.

[4] Solo un manoscritto della biblioteca nazionale di Parigi menziona la metamorfosi di Nectanebo in un serpente o in un drago. Vedi Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature français du Moyen Âge*, Paris 1886, vol. 1, p. 120, v. 135 sg.

[5] Lamprecht, *Alexander*, basato sui tre testi e il frammento di Alberigo di Besançon e le fonti latine, a cura di Karl Kinzel, Stuttgart 1884.

[6] Lambrecht, *Alexander* (rielaborazione di Basilea), a cura di Richard Werner, Tübingen 1881.

[7] Questa lettera è la "lettera del cielo" tanto amata nel Medioevo; vedi Otto Weinreich, *Der Trug des Nectanebos*, cit., p. 59 sg. Per le fonti sui vari tipi di testo, vedi Bernhard Schnell, *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 28-33.

[8] Ulrich von Etzenbach, *Alexanderlied*, a cura di W. Toischer, Stuttgart 1888.

[9] Johannes Hartlieb, *Alexanderroman*, Edition des Cgm 581, a cura di Rudolf Lechner-Petri («Germanistiche Texte und Studien», 9), Hildesheim 1980, p. 5.

[10] Ivi, p. 12.

[11] Ivi, p. 13.

[12] Ivi, p. 31.

[13] Vedi Johann Weyer, *On Witchcraft. An Abridged Translation of Johann Weyers De praestigiis daemonum* («Medieval & Renaissance Texts and Studies»), a cura di Benjamin G. Kohl – H. C. Erik Midelfort – George Mora – John Shea, New York 1991. Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grandes bûchers*, Paris 2000, p. 792 sg. Weyer esaminò il nesso tra l'idea di "strega" e i disturbi psichici soprattutto delle donne. A ragione deve essere considerato il "fondatore della moderna psichiatria". Vedi Rolf Schulte, *Der Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im Alten Reich*,

Frankfurt a. M. 2001², p. 160 sg; Christoph Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*, Zürich 1993, p. 205 sg e Stuart Clark, *Glaube und Skepsis in der deutschen Hexenliteratur von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, in H. Lehmann – O. Ulbricht (a cura di), *Vom Unfug des Hexen Prozesses. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden 1992, p. 23.

[14] Un personaggio tratto dal *Romanzo di Tebe*. Predice l'esito sfavorevole della marcia contro Tebe; lui stesso sprofonderà in una crepa, però non sono tratte le conseguenze da questa profezia. Vedi *Roman de Thebes*, a cura di G. Raynaud de Lage, Paris 1966-1968, vv. 2055 sgg.

[15] Vedi Karl Georg Bauer, *Sternkunde und Sterndeutung der Deutschen in 9.-14. Jahrhundert*, in «Germanische Studien», vol. 18, Berlin 1937, pp. 108-21. Vedi il preciso articolo di Bernhard Dietrich Haages, *Aberglauben und Zauberei in der mittelhochdeutschen Dichtung*, in «Mannheimer Berichte», vol. 30 (1986), p. 54 sg. e Id., *Dichter, Drogen und Hexen im Hoch- Spätmittelalter*, in «Würzburger medizin-hist. Mitteilungen», vol. 4 (1986), pp. 63-83.

[16] Nella poesia scritta tra il 1230 e il 1260, il poeta Wolfram von Eschenbach fa comparire questo personaggio in una gara di enigmi contro il mago Klingsor, apparso già nel *Parzival*. Vedi *Der Wartburgkrieg*, a cura di Karl Simrock, Stuttgart 1858., p. 103, nr. 75, 1-2, p. 131, nr. 1-5. Vedi *VL*, prima edizione. Le capacità di Klingsor trovano un ampio spazio nella poesia su santa Elisabetta scritta intorno al 1300. Vedi *Leben der heiligen Elisabeth*, a cura di Max Rieger, Stuttgart 1868, vv. 201-18. Ludwig Wolf – Helmut Lomnitzer, *Das Leben der hl. Elisabeth*, in *VL*, II ed., vol. 5, coll. 632-35. Sulla figura del mago nella letteratura cavalleresca, vedi Stephan Maksymiuk, *The Court Magician in Medieval German Romance*, in Wolfgang Harms (a cura di), «Mikrocosmos. Beiträge zur Literaturwiss. u. Bedeutungsforschung», vol. 44, Bern 1992.

[17] Hartmann von Aue, *Erec*, a cura di Albert Leitzmann, III ed. a cura di L. Wolf («ATB», 39), Tübingen 1963, vv. 5215 sgg.

[18] Su Herbort, vedi p. 216. Vedi anche Hugo Steinhoff, *Herbort von Fritzlar*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 1027-31.

[19] Herbort von Fritzlar, *Liet von Troye*, a cura di Karl Frommann, Quedlinburg/Leipzig 1837.

[20] Sulle scienze occulte, vedi p. 138. Toledo come sede dell'accademia di magia è citata nelle seguenti opere: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Torino, Einaudi, 1993; *Tannhäuser*, Firenze, Le Lettere, 1998; Thomasin von Zirclaria, *Der Wälsche Gast*, a cura di Heinrich Rückert, Quedlinburg/Leipzig 1852, vv. 8955-58; *Der Laubacher Baralaam*, a cura di Adolf Perdisch, Tübingen 1913, vv. 690-99; Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*, a cura di Franz Pfeiffer, Leipzig 1843, vv. 806-37.

[21] Rito descritto da Lynn Thorndike, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York 1905, vol. 1, p. 780 sg.

[22] Hartmann von Aue, *Iwein*, a cura di G. F. Benecke – K. Lachmann, Berlin 1827, VII ed. rivista a cura di Ludwig Wolff, Berlin 1968, III ed. a cura di G. F. Benecke, tradotto da Th. Cramer, Berlin 1981; vedi anche Volker Mertens, *Artus*, in Ulrich Müller (a cura di), *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, pp. 290-340. Christoph Cormeau, *Hartmann von Aue*, in *VL*, II ed., vol. 3, col. 514 sg.

[23] *Claris und Laris*, a cura di J. Alton («BLVS», 169), Tübingen 1884.

[24] *Girart de Roussillon*, a cura di W. Mary Hackett – A. G. J. Picard («SATF», 86), Paris 1953-55.

[25] Vedi Joan Ricardo-Gil, *The Practice of Witchcraft in Fact and Fiction in the French Middle Ages*, Boston 1980, pp. 250 sg. Beatrix si libera da una situazione del genere in *Raol de Cambrai*, quando, a causa della scomparsa del marito, vogliono costringerla a sposare l'odiato Arcimboldo. Beatrix, pur non potendo praticare lei stessa la magia, si fa aiutare da un dottore ambulante. W. C. Colin, *The Old French Epic of Revolt: Raol de Cambrai, Renaut de Montaubon, Gormond et Isembert*, Genf 1964, vv. 6859-88.

[26] Jeanne Lods, *Le Roman de Perceforest, origines, composition, caractères, valeur et influence*, Geneve 1951, p. 102.

[27] Taylor ipotizza che l'autore fosse familiare con la letteratura specialistica sull'ottica. Jane H. M. Taylor, *Aroes the Enchanter. An Episode in the Roman of Perceforest and its Sources*, in «Medium Aevum», vol. 47, p. 34.

[28] Jeanne Lods, *Le Roman de Perceforest, origines, composition, caractères, valeur et influence*, cit., p. 103.

[29] Jane H. M. Taylor, *Aroes the Enchanter. An Episode in the Roman of Perceforest and its Sources*, cit., pp. 30-39.

[30] Danze e ridde magiche si trovano per esempio anche nel *Méraugis de Portlesguez* di Raoul de Houdenc; M. Friedwanger (a cura di), *Raoul de Houdenc, Méraugis de Portlesguez*, vol. 1, Halle 1897, v. 3662 sg. Il protagonista ritrova il suo nemico in una ridda magica, lo fa uscire dalla ridda, ma egli stesso è soggetto all'incantesimo e dimentica tutto. Nelle *Merveilles de Rigomer* Engrevain libera una dama che, sedotta da una tempesta, deve partecipare a una ridda magica su una montagna

(vv. 8265-36). Vedi anche il *Livres* d'Artus, Lancillotto in prosa francese. Vedi A. H. Krappe, *Über die Episode des Château des Caroees im Méraugis de Portlesgues*, in «Zs. f. frz. Sprache u. Lit.», 57, 1933, pp. 156-62.

[31] Laura Hibbard Loomis, *Secular Dramatics in the Royal Palace, Paris 1378, 1389 and Chaucer Tregetours*, in «Speculum», 33, p. 242 sg.

[32] Gottfried von Strassburg, *Tristano*, Torino, Einaudi, 1994. Vedi Hugo Kuhn, *Gottfried von Straßburg*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 153-68.

[33] Renaut De Beaujeu, *Il bel cavaliere sconosciuto*, Milano, Luni, 1998.

[34] Vedi F. R. Schröder, *Cundrîe*, in *Beiträge z. Gesch. der. dt. Sprache u. Lit.*, vol. 95, Tübingen 1973, p. 188 sg.

[35] F. R. Schröder, *Cundrîe*, cit., p. 191.

[36] Wagner fa notare che Chrétien, con la sua Thessala, non segue l'immagine antichizzante delle maghe come Sibilla, Medea e Circe, ma dipinge il ritratto di un'avvelenatrice contemporanea. Vedi Robert-Leon Wagner, *"Sorcier" et "magicien". Contribution a l'histoire de vocabulaire de la magie*, Paris 1939, p. 70.

[37] Questo romanzo cortese scritto tra il 1176 e il 1177 appartiene al ciclo di Artù. A. Micha (a cura di), *Chrétien de Troyes, Cligès* (1957), («CFMA», 84), Paris 1982, vv. 2662 sgg.

[38] I suoi poteri sono di fatto equiparati alle arti di Medea (vv. 2988 sgg.), sebbene veniamo informati solo delle sue conoscenze mediche, farmaceutiche e relative al campo della guarigione (vv. 2980 sgg.).

[39] William Roach – R. H. Levy – L. Foulet (a cura di), *Le livre de Caradoc*, in *Continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes*, 4 voll., Philadelphia 1949-56.

[40] *Amadas et Ydoine*, a cura di J. R. Reinhard («CFMA»), Paris 1926, vv. 2007-2310; *Amadas et Ydoine, Roman du XIIIe siècle*, tradotto da Jean Claude Aubailly («CFMA»), Paris 1986, p. 42 sg.

[41] Clinschor costruisce il *lît marveile* per difendersi dalle invasioni. Questo tipo di letti appare anche nello *Chevalier de la charette* di Chrétien; vedi Chrétien De Troyes, *Il cavaliere della carretta (Lancillotto)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004; Id. *Perceval*, Parma, Guanda, 2000, vv. 7692 sgg., 7821 sgg.

[42] Walter Blank ha paragonato queste colonne con la "vedetta del mondo" di Merlino, la casa dalle settanta finestre e porte da cui si può osservare tutto il mondo. Egli riscontra inoltre un'altra analogia con la figura di Clinschor nella storia del suo adulterio nella *Vita Merlini* di Goffredo di Monmouth. Vedi Walter Blank, *Der Zauberer Clinschor in Wolframs „Parzival", in Studien zu Wolfram von Eschenbach (Fs. für Werner Schröder)*, a cura di K. Gärtner – J. Heinzle, Tübingen 1981, pp. 321-32.

[43] Sulla discussione circa l'autore dello *Jüngere Titurel*, vedi Dietrich Huschenbett, *Der Jüngere Titurel*, in *VL*, vol. 1, coll. 200-201.

[44] Albrecht von Scharfenberg, *Der Jüngere Titurel*, a cura di Werner Wolf, 2 voll., Berlin 1964, vol. 2.

[45] Sulla storia della ricezione di Klingsor, vedi Richard Wolf, *Die Gestalt Klingsor in der deutschen Literatur des Mittelalters*, in «Südostdeutsche Semesterblätter», 19, 1967, pp. 1-19; B. Wachinger, *Klingsor*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 1220-21.

[46] Willy Krogmann, *Der Wartburgkrieg*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1953[1], coll. 843-64.

[47] Altre citazioni sono rinvenibili in *Lohengrin* e *Lorengel*. Richard Wagner, *Lohengrin*, Firenze, Le Lettere, 1994. *Lorengel*, a cura di Danielle Buschinger («GAG», 253), Amiens 1979. Thomas Cramer, *Lorengel*, in *VL*, vol. 5, coll. 907-909, Berlin 1985; Id., *Lohengrin*, *VL*, vol. 5, coll. 899-904, Berlin 1985.

[48] Walter Blank, *Der Zauberer Clinschor in Wolframs „Parzival", in Studien zu Wolfram von Eschenbach (Fs. für Werner Schröder)*, cit., pp. 323 sg.

[49] Non è il caso di discutere in questa sede la storia delle fonti su Merlino, rimandiamo piuttosto alla concisa presentazione di Paul Zumthor, *Merlin le Prophète, un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des Romans*, Lausanne 1943, Genf 1973[2], alla recente monogragfia di Nikolai Tolstoj, *The Quest for Merlin*, London 1985; per gli articoli relativi vedi *Bibliografical Bulletin of the International Arthurian Society* 1949. Vedi Ulrich Müller, *Merlin, Mythen des Mittelalters*, a cura di Ulrich Müller – Werner Wunderlich, vol. 3, St. Gallen 2001, pp. 663-82.

[50] Vedi Hans Dieter Mauritz, *Der Ritter im magischen Reich. Märchenelemente im französischen Abenteuerroman des 12. und 13. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1974, p. 107 sg.

[51] Dietrich Huschenbett, *Der Jüngere Titurel*, cit., coll. 202-203.

[52] G. Paris – J. Ulrich, *Huth-Merlin*, Paris 1886.

[53] *Vulgate Version of the Arthurian Romances*, a cura di e trad. di H. Oskar Sommer, 7 voll., Washington 1909-13.

[54] Lo chiama perciò *lâchenaere* come i guaritori? Citazioni tratte da Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg, a cura di Adelbert von Keller* (BLVS, 44), Stuttgart 1858. Sull'etimologia, vedi Gerlinde Richter, *Bezeichnungen für die Heilkundigen*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen*

Sprache und Literatur, 88, pp. 258-275; sulla possessione degli spiriti in questo contesto, vedi il recente studio di Martha Kleinhans, *Gotterfüllheit und Teufelsbesesseheit? Cumäysche Sybille und Pythia Phemonoe in altfranzösischen Texten*, in Martine Guille – Reinhad Kiesler (a cura di), *Romania una et diversa. Philolog. Studien für Theodor Berchem zum 65. Geburtstag*, vol. 2: *Literaturwissenschaft*, Tübingen 2000, pp. 654-78.

[55] Johann von Würzburg, *Wilhelm von Österreich*, a cura di E. Regel («DTM», 3), Berlin 1906.

[56] A. M. Weiss, *Merlin in German Literature. A Study of the Merlin-Legend in German Literature from the Medieval Begin*, Washington 1933, p. 46. Rimanda a un passo analogo di *Merlin, Roman en prose* in cui un gigante che ha imprigionato una vergine sconfigge Artù.

[57] Christoph Cormeau, *Heinrich von dem Türlin*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, col. 896 sg.

[58] Vedi *Erec* (v. 8768 sg.) e *Le bel inconnu* (v. 1955 sg.) di Hartmann; *Vengeance Raguidel*, a cura di Mathias Friedwanger, Halle a. d. S 1909, vv. 622 sgg., 3713 sgg.; Boleslas Orlowski (a cura di), *Pain de Maisières, La mule sans Frain*, Paris 1911, v. 774 sg.

[59] Vedi sopra *Le livre de Caradoc*; *Pain de Maisières, La demoiselle à la mule*, v. 573 sg.

[60] Heinrich von Dem Türlîn, *Diu Crône*, a cura di Gottlob Scholl, Stuttgart 1852.

[61] Ulrich von Zatzikhofen, *Lanzelet*, a cura di K. A. Hahn, Berlin 1845.

[62] Karin Lichtblau, *Maduc*, in Ulrich Müller – Werner Wunderlich (a cura di), *Mythen des Mittelalters*, St. Gallen 2001, vol. 3, pp. 567-80.

[63] Sul significato del sangue nella magia, vedi Edward Stemplinger, in *HdA*, vol. 1, col. 1438 sg. Ricordiamo che nel Medioevo erano soprattutto gli ebrei a essere accusati di praticare la magia con il sangue di Cristo. Vedi pp. 99 sgg.

[64] Poco tempo fa Sabine Heimann-Seelbach ha tenuto una conferenza brillante dal titolo *des tîfels genôz. Zur Rationalisierung des Dämonischen im nachklassischen Artusroman* nell'ambito del simposio *Die Hexe. Historische Realität, Ideologie und Fiktion*. L'insieme delle conferenze sarà pubblicato in un volume miscellaneo.

[65] J. M. N. Kapteyn (a cura di), *Wigalois der Ritter mit dem Rade*, 2 voll., Bonn 1926. Vedi Max Wherli, *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1984², vol. 1, pp. 296 sg., 480 sg.

[66] Anche Wolfdietrich può utilizzare il segno della croce per difendersi dalla demoniaca principessa nell'episodio dei falchi. Vedi *Der große Wolfdietrich*, str. 26.

[67] Anch'egli presenta tratti di misoginia: come Klingsor, per gelosia, non lascia entrare nessuno nella sua roccaforte, perché teme che la regina possa abbandonarlo (v. 8040 sg.).

[68] Vedi Anne Wilson, *The Magical Quest, The Use of Magic in Arthurian Romances*, Manchester 1988.

[69] Vedi il saggio conciso e dettagliato di Friedrich Wolfzettel, *Fee, Feenland*, in *EM*, vol. 4, Berlin 1984, coll. 945-64; L. A. Paton (a cura di), *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance*, New York 1960, pp. 280-307; L. Harf-Lancner, *Les Fées au Moyen Âge*, Paris 1984.

[70] *Vulgate Version of the Arthurian Romances*, cit. p. 208 sg.

[71] Gaston Paris – Jakob Ulrich (a cura di), *Merlin, Roman en prose du XIIIe siècle*, Paris 1883, vol. 2, p. 101 sg.; Friedrich Wolfzettel, *Fee, Feenland*, cit., col. 953.

[72] *Ibid.*

[73] Ivi, col. 956.

[74] R. S. Loomis, *Morgain la Fée and the Celtic Goddesses*, in «Speculum», 20, 1945, pp. 183-203. Id., *Morgain la Fée in Oral Tradition*, in «Romania», 80, 1959, pp. 337-67; M. C. S. J. Jennings, *Heaven defend me from a Welsh Fairy: The Metamorphosis of Morgain la Fée in the Romances*, in G. L. Burgess (a cura di), *Court and Poet*, Liverpool 1981, pp. 197-206; Paule Mertens-Fonck, *Morgan, Fées et Déesse*, in *Mélanges R. Lejeune*, vol. 2, Crembloux 1969, coll. 1067-76.

[75] Appare con il nome di Orva (probabilmente Morva?). L. Constans (a cura di), *Le Roman de Troie par Benoît de Sainte-Maure*, vol. 1, Paris 1904, v. 7989.

[76] Geoffrey von Monmouth, *Vita Merlini*, trad. di Inge Vielhauer, Amsterdam 1964, vv. 908-940.

[77] *Erec e Enide*, Roma, Carocci, 2003.

[78] Charles Foulon, *La fée Morgue chez Chrétien de Troyes*, in *Mélanges J. Frappier*, vol. 1, pp. 283-90.

[79] L. Wolff (a cura di), *Erec*, Stuttgart 1972 («ATB», 39). In questo romanzo Morgana è la regina degli animali, vv. 5189 sg.

[80] Unguento guaritore di Morgana in Chrétien de Troyes, *Erec*, v. 4220 sg. Mario Roques (a cura di), *Les Romans de Chrétien de Troyes*, vol. 4: *Le Chevalier au Lion (Yvain)*, («CFMA», 89), Paris 1982, vv. 2949-50.

[81] *Lancelot*, a cura di Micha Alexandre, Paris 1980.

[82] Per ulteriori documenti, vedi H. Sparnaay, *Zur Sprache und Literatur des Mittelalters*, Groningen 1961, p. 231 sg.

[83] Hartmann von Aue, *Erec*, a cura di Albert Leitzmann, III ed. a cura di L. Wolf («ATB», 39), Tübingen 1963. *Iwein*, a cura di G. F. Benecke – K. Lachmann, Berlin 1827, settima edizione rivista a cura di Ludwig Wolff, Berlin 1968, v. 3420 sg.

[84] *Erec*, vv. 4218-19; *Ywain*, vv. 2952-55.

[85] *Claris et Laris* (vedi nota 23), vv. 3557 sg.

[86] Vedi W. C. Colin, *The Old French Epic of Revolt: Raol de Cambrai, Renaut de Montaubon, Gormond et Isembert*, cit.

[87] Vedi Philippe Verelst, *L'enchanteur di épopée, Prolégomènes à une étude sue Maugis*, in «Romanica Gandensia», 6, 1976, pp. 119-62, e Karin Lichtblau, *Maugis*, in Ulrich Müller – Werner Wunderlich (a cura di), *Mythen des Mittelalters*, St. Gallen 2001, vol. 3, pp. 613-28.

[88] *L'Âtre périlleux*, a cura di Brian Woledge («CFMA», 76), Paris 1936. *La légende arthurienne, le Graal et la Table ronde*, trad. di M. L. Ollier,, pp. 605-708.

[89] *Jaufré*, tradotto da Michel Zink, in *La légende arthurienne, le Graal et la Table ronde*, a cura di Danielle Régnier-Bohler, Paris 1989, pp. 841-922.

[90] È molto utile lo studio di U. Engelen, *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1978, p. 97 sg. Sulle pietre, vedi Peter Assion, *Altdeutsche Fachliteratur* («Grundlagen der Germanistik», 13), Berlin 1973, pp. 149 sg., 212 sg.

[91] *Der Jungherr und der Treue* Heinrich, in *Gesammtabenteuer*, a cura di Friedrich von der Hagen, 3 voll., ristampa, Darmstadt 1961, vol. 3, n. 64, v. 543 sg.

[92] G. Fuchs (a cura di), *Wiener Oswald*, 1920, vv. 540 sg. H. Graef (a cura di), *Meister Otte, Eraclius*, 1883, v. 912 sg. W. Golther (a cura di), *Konrad Flecks Flore und Blanscheflur*, 1989, v. 2885 sg. Dietrich von der Glezze, *Der Gürtel*, in *Gesammtabenteuer*, a cura di Friedrich von der Hagen, vol. 1, n. 20, v. 297 sg.

[93] *Ottem* v. 1088 sg. *Flore und Blanscheflur*, v. 2885 sg. *Gürtel*, v. 297 sg., vedi nota 2.

[94] *Wr. Oswald*, v. 540 sg., *Otte*, v. 1172 sg., *Flore und Blanscheflur*, vv. 2885 sg., 6713 sg., 7030 sg. *Crône*, vv. 4870 sg., *Gürtel*, vv. 297 sg., 260 sg.

[95] Victor Junk (a cura di), *Rudolf von Ems, Alexander*, Tübingen 1928, v. 610 sg.

[96] Eugen Abel (a cura di), *Orphei Lithika*, Berlin 1881, p. 161 sg., vedi *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*, cit.

[97] Anche nel romanzo di Troia di Herbort von Frtzlar, v. 1031 sg. e nello *Jüngere Titurel*, v. 4787 sg.

[98] Bernhard Haage, *Prolegomena zu Amfortas Leiden im Parzival Wolframs von Eschenbach*, in *Würzburger medizinische Mitteilungen*, 3 (1985), pp. 101-26.

[99] *Iwein*, v. 2954 sg., *Wigalois*, v. 792 sg., 7083 sg., *Crône*, v. 4870 sg. Coraggio: *Parzival*, v. 743,5 sg., 792,1 sg. *Flore und Blanscheflur*, v. 2885 sg., *Crône*, vv. 4870 sg., 22882 sg., *Wigalois*, vv. 325 sg., 566 sg., 630 sg., 1364 sg.

[100] *Jüngeren Titurel*, v. 348 e 335.

Conclusioni

«La magia è una tecnica basata sulla fede nei poteri occulti insiti nell'uomo e nell'universo, poteri che possono essere attivati e indirizzati dall'uomo a certe condizioni»[1]. Questa definizione di Georg Luck riguarda soprattutto l'orientamento "scientifico" della magia antica ma anche di quella medievale.

La tradizione magica più arcaica, rappresentata nell'antichità da Empedocle, Pitagora, Apollonio e altri, proseguì nel Medioevo con profeti, guaritori, maghi della fertilità e protettori delle campagne, in lotta contro i *malefici* antisociali e, alla fine del Medieovo, contro le streghe.

Le scienze occulte del Medioevo si fondarono sul sapere mistico degli antichi. Il rispetto delle fonti antiche fu tanto grande che molti autori (oggi sconosciuti per questo motivo) pubblicarono le loro opere con il nome di studiosi del passato; si può quindi affermare che essi non falsificarono le fonti antiche, ma semplicemente ne "scoprirono" di nuove.

La tradizione magica antica fu però alimentata da correnti e culture diverse. Le tradizioni persiana, babilonese ed egizia costituirono il fondamento di sistemi "scientifici" di norme, regole e usi come i famosissimi papiri magici che, trascritti molto tempo dopo, si basano su una fonte molto più antica. Queste guide permettevano agli adepti di familiarizzarsi con i poteri più elevati e di usarli o abusarne per i propri scopi. Il dio greco Ermes, identificato con il dio egizio Toth, fu considerato il fondatore delle dottrine esoteriche gnostiche. Ecate, antica dea degli inferi, ricoprì un ruolo importante nelle evocazioni soprattutto dei maghi caldei. Apollo, dio delle profezie, era considerato il patrono delle diverse pratiche mistiche.

Nell'età ellenistica (III secolo a.C.) la magia visse il suo periodo di massimo splendore; Alessandria divenne centro e crocevia di culture eteropenee e delle più diverse correnti e tradizioni spirituali, magiche ed esoteriche. In questo ambiente poliglotta occorre evidenziare soprattutto il ruolo della cultura ebraica, che espresse una tradizione occulta, come tra gli altri ha dimostrato Filone d'Alessandria con la sua sofisticata demonologia. Anche i progenitori degli ebrei furono sospet-

tati di avere attitudini magiche: Mosè e Aronne superarono la fama dei maghi del faraone, mentre Gesù, a causa dei suoi esorcismi e dei suoi miracoli, suscitò il sospetto degli insegnanti del Talmud, che lo bollarono come un mago. Anche gli Apostoli furono sospettati di magia e si distinsero in "gare di magia" con gli stessi maghi, il più famoso dei quali fu Simon Mago di Samaria, fondatore della dottrina gnostica ed erroneamente considerato mago e padre dell'eresia. Questa familiarità con la magia causò inoltre nel Medioevo crudeli pogrom. La cabala emerse dalla sistematizzazione delle dottrine esoteriche; le sue origini risalgono ai primi secoli dopo Cristo, sebbene le prime trascrizioni siano documentate solo nel XIII secolo. La corrente teologica menzionata a proposito di Simon Mago, la gnosi, influenzò la magia medievale in maniera decisiva.

Il principio dell'affinità di tutte le cose, derivante dalla dottrina neoplatonica, fu di un'importanza difficilmente sottovalutabile per la scienza e la teologia medievali. Il cosmo era ordinato in livelli gerarchici, il più alto dei quali era riservato agli dèi, mentre animali e uomini occupavano il più basso; al centro, come intermediari tra i due poli, dimoravano gli angeli, i demoni e gli eroi. Quanto più vicino questi intermediari si trovavano agli dèi nella gerarchia cosmica, tanto più erano loro simili e viceversa. Dèi, angeli, demoni ed eroi stabilivano nessi simpatetici con determinati minerali, animali e piante. La conoscenza di questi nessi e dei nomi segreti (degli dèi, dei demoni e degli angeli) rendeva possibile la comunicazione, l'evocazione, l'assoggettamento e l'utilizzazione.

Agostino e in seguito la Scolastica accolsero questo sistema demonologico. Il grande Padre della Chiesa considerò i demoni angeli caduti che, grazie ai loro corpi eterei, erano in grado di penetrare negli uomini, confondere il loro spirito, ingannarli per mezzo di false insinuazioni e attrarli a sé.

La teoria della comunicazione di Agostino sfociò nella teoria del patto con il demonio: gli uomini, mediante lettere, sigilli e talismani, potevano comunicare con gli spiriti malvagi e stringere con loro un'alleanza. La dottrina di Tommaso d'Aquino circa l'esistenza di patti impliciti e di patti espliciti con il demonio rappresentò un'espansione delle basi concettuali gettate da Agostino. Tommaso equiparò il patto all'apostasia, all'abbandono della fede.

Sin dall'antichità e, ancora all'inizio del cristianesimo, al centro del dibattito c'era la differenziazione tra taumaturghi per grazia divina e miracoli magici, tra vera e falsa santità; l'identificazione degli spiriti divenne il punto focale della discussione teologica. Dal nostro punto di vista non è facile operare una distinzione tra riti sanzionati dalla reli-

gione, fede ingenua nella magia e aspettativa di miracoli, ma fu sicuramente più facile per i laici e per molti religiosi del Medioevo. In generale è possibile constatare una predisposizione dei religiosi nei confronti dell'esperienza, della conoscenza e delle pratiche connesse con la magia. La somiglianza del rito della messa e l'influsso della magia ebraica sulla tendenza a rintracciare nomi coercitivi nell'uso di determinati sacramenti durante le attività magiche sembrano confermare l'affinità o la dicotomia di magia e religione.

La persecuzione delle sette neomanichee nell'alto Medioevo da parte dell'Inquisizione, organo istituito a tale scopo, comportò anche accuse di magia, perché queste rientravano nell'ambito di competenza dell'Inquisizione qualora vi fosse il sospetto di eresia. Le grandi ondate persecutorie dell'Inquisizione si concentrarono nel periodo tardo sulla "più orribile" delle sette, quella delle streghe.

Sebbene certe pratiche magiche, soprattutto il *maleficium*, fossero menzionate in relazione alle streghe come conseguenza dell'unione sessuale o del patto con il demonio, esse non erano tra i principali capi d'imputazione nei processi ai maghi. Nei verbali relativi si può percepire come le loro pratiche fossero caratterizzate da una certa professionalità.

Non è possibile rispondere con un "no" definitivo alla domanda circa l'esistenza di una sorta di classe di maghi simile a quella dei sacerdoti persiani, i *magi*, o di quelli caldei. Gli apprendisti di riti magici più semplici (filtri d'amore, magia della fertilità, *maleficium*) provenivano da diversi ceti sociali, ma non appartenevano a una tradizione, come invece si può affermare a proposito dei guaritori. I dotti finirono per occuparsi necessariamente anche di magia nel contesto dei loro esperimenti scientifici e nell'evoluzione della scienza. Per alcuni, soprattutto per i teologi, la magia non era una scienza, ma un inganno diabolico, una ciarlataneria; altri, come Alberto Magno, Arnoldo da Villanova e Pietro d'Abano, cercarono di classificarla all'interno delle *artes*, di dare un fondamento a queste *artes incerti* e *illicita* e di elaborare metodi gnoseologici legittimi.

La ricezione della letteratura esoterica degli antichi, resa accessibile grazie alla mediazione degli arabi, suscitò l'interesse di personalità politiche eminenti come imperatori, re o principi, nonché quello di vescovi e papi. Alcuni non si limitarono a un semplice interesse, ma si dedicarono attivamente alle scienze occulte; pensiamo a Gerberto di Aurillac, che a causa delle sue straordinarie conoscenze nel campo della matematica e della retorica fu sospettato di compiere esperimenti di magia.

Ma non furono soltanto l'antichità greca e romana a sostanziare la magia del Medioevo. Libri di penitenze, decisioni di sinodi e concili, leggi e disposizioni statali testimoniano come fosse in corso una dura

lotta contro i residui pagani nel rito e nel culto e contro la reviviscenza di culti pagani e di pratiche magiche tradizionali.

Nelle formule magiche tramandate dall'epoca pagana si assistette alla sostituzione dei nomi delle antiche divinità con quelli dei santi; ciononostante lo scopo delle formule rimase lo stesso: quello di ottenere effetti non conseguibili con la prassi normale. I sacramenti ecclesiastici assunsero grande importanza nei riti magici, accanto alle formule e alle erbe magiche.

La tesi secondo cui le credenze magiche mutuate dall'antichità si sarebbero amalgamate con il folclore locale sembra applicabile soprattutto alla credenza nelle streghe.

Esseri naturali come le "viaggiatrici notturne" e i *bilwissen* si fusero con le *lamiae* e le *strigae* dell'antichità. A questi elementi si aggiunsero gli antichi pregiudizi contro sette e gruppi subalterni ed emarginati. Il diavolo insegnava la magia ai partecipanti del sabba e chiedeva loro come tributo un *maleficium*.

Gli influssi orientali ed ebraici sulla credenza medievale nella magia furono il risultato del confronto tra il primo cristianesimo e le dottrine neoplatoniche. Nell'alto Medioevo sopraggiunsero inoltre nuovi impulsi dalle culture ebraica e, soprattutto, araba. L'importanza della mediazione araba, specialmente per quanto concerne la ricezione delle fonti antiche, non può essere sottolineata abbastanza. Alla fine del Medioevo, inoltre, la filosofia antica e l'orientamento ermetico della scuola neoplatonica assunsero un rilievo sempre maggiore. Il Rinascimento approfondì lo studio dell'antichità, ciò che sicuramente comportò un progresso dell'educazione e una maggiore conoscenza del greco e del latino in strati più ampli della popolazione.

La definizione di Alberto Magno della magia come *ars*, come scienza e arte che si occupa delle forze occulte della natura, diede origine alla distinzione tra magia naturale e magia demoniaca.

Questa distinzione tra *magia naturalis*, che si occupa delle forze insite nella natura, e spregiata magia demoniaca, che prevede un patto con il demonio perché il mago acquisisse i suoi poteri, appare problematica.

Il tema del patto con il diavolo firmato per soddisfare la sete di conoscenza, per vincere la povertà, la sfortuna o anche a causa di un amore non corrisposto, ha ispirato i poeti dell'antichità e del Medioevo a creare varianti sempre nuove. Il patto più famoso del Medioevo, quello di Teofilo, non ha ottenuto nella letteratura mondiale lo stesso livello di notorietà conferito alla storia del patto con il diavolo dal suo successore, in realtà marginale da un punto di vista storico: Faust, che nella versione del Goethe divenne il simbolo dell'anelito incessante dell'uomo occidentale.

Le correnti neoplatoniche si erano unite alle dottrine astrologiche e magico-astrali influenzate dai Caldei grazie al contributo di certo non marginale del pensiero arabo, e segnatamente della magia astrale. Il raffinamento della *magia naturalis* raggiunse il suo culmine nel Rinascimento con Marsilio Ficino, il quale, al pari di Paracelso, la fece assurgere al rango di medicina e diagnostica. Come Villanova, Ficino si occupò dell'influsso delle stelle sulle malattie umane e della fabbricazione di talismani; ma compì un ulteriore passo in avanti studiando da un punto di vista astrologico medicine, più efficaci dei talismani, in grado di influenzare e trasformare il corpo dall'interno. Successore di Plotino (fu uno dei primi a studiare le sue opere nella versione originale), Ficino coniò la definizione «natura maga». Egli conciliò la dottrina neoplatonica di un cosmo strutturato gerarchicamente con la concezione ebraica dell'efficacia e del potere terapeutico delle parole o dei nomi di determinate pietre e piante.

Pico della Mirandola si interessò a un altro aspetto della magia ebraica. Cercò di concepire come principio fondamentale della magia la mistica dei numeri della cabala tardomedievale e, di conseguenza, definì la magia come dominio della cabala. Inoltre, cercò di consolidare la magia astrale come categoria scientifica, differenziandola dalla astrologia popolare.

Non mancarono voci fuori dal coro che tentarono di destituire la *magia naturalis* della sua scientificità e, soprattutto, legittimità e legalità. Per questo i seguaci di questo orientamento cercarono di differenziare in ogni occasione le loro dottrine dalla riprovevole magia demoniaca. Pico della Mirandola si sforzò di dare un fondamento filosofico alla magia, come già Michele Scoto prima di lui, mettendo in primo piano l'interesse gnoseologico e l'aspetto della ricerca insiti in essa: «Il termine deriva dal greco e ha lo stesso significato di *philosophos*, pertanto significa sia *magus* che "saggio". La sua definizione cambia a seconda delle lingue: i Galli chiamano i saggi "druidi", gli ebrei "cabalisti", gli indiani li definiscono "gimnosofisti" e gli Egizi, semplicemente, "sacerdoti". Questi termini ci indicano che la magia è la stessa cosa che la saggezza; per questo è a buon diritto che quella parte della scienza che ci fornisce un'esatta conoscenza della Natura e che rappresenta al contempo la vetta di tutta la filosofia reca il titolo di "magia"»[2].

Questa definizione sembra audace persino per il XVI secolo; ecco perché Pico, come molti dotti medievali prima di lui, cercò di darle un fondamento scientifico ricorrendo ai re magi: «Eppure i tre maghi non praticavano la magia nera né erano alleati del diavolo; in loro era viva la saggezza divina»[3].

Alberto Magno si ritenne capace di conoscere le forze cosmiche. An-

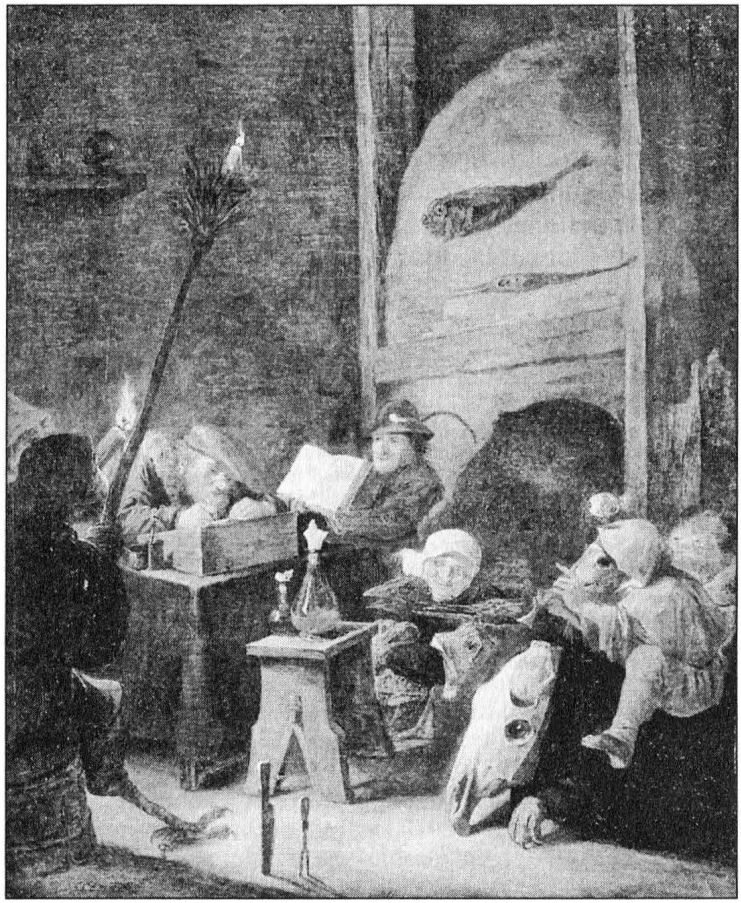

Fig. 29. *David Teniers (1610-1690)*, Lo stregone.

che Paracelso[4] conobbe il valore dell'evocazione dei demoni che egli (come il sacerdote medievale Jüterbogk) raccomandava solo ai cristiani dalla fede inamovibile: «Come si conviene, il diavolo obbedisce ai credenti»[5]. Era convinto che Dio non avesse nulla da obiettare circa l'impiego delle arti diaboliche se esso fosse stato finalizzato a scopi sociali come il bene dei malati. Ciò non significava che egli avesse stretto in tal modo un patto con il diavolo, perché anelava solo al sapere. «Se possiamo apprendere l'arte dal diavolo, dobbiamo farlo. Dobbiamo però utilizzare l'arte e lasciar perdere il diavolo»[6].

Chiaramente si tratta di una novità: il Rinascimento ebbe un atteggiamento illuminato nei confronti del patto con il diavolo. Agostino e Tommaso d'Aquino credettero invece che comunicare con i demoni equivalesse a stringere un patto con il diavolo. In ogni caso, i dotti medievali non riconobbero ai demoni alcuna conoscenza filosofica, e dunque un discorso filosofico con loro non possedeva alcuna attrattiva. Pa-

racelso[7], invece, ritenne non solo che il diavolo e i demoni non possedessero alcuna conoscenza, ma anche di poter liberare da loro gli spiriti dell'inferno senza contrarre alcun impegno. La figura del diavolo defraudato, diffusa nel Medioevo solo nel genere della facezia, fu presa sul serio dai dotti rinascimentali e divenne un'idea estremamente diffusa nella letteratura popolare.

L'esame della letteratura demonologica e della pratica dei processi alle streghe, invece, mostrano esattamente l'immagine opposta.

Note

[1] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, Stuttgart 1990, p. 1.

[2] Wolf-Dieter Müller-Jahnke, *Die Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Dämonologie*, in Jean François Bergier (a cura di), *Zwischen Wahn und Wissenschaft*, Zürich 1988, pp. 127-41; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London 1958, p. 341.

[3] Will-Erich Peuckert, *Pansophie*, Berlin 1956, p. 341.

[4] *Ibid.*

[5] Heinrich Schipperges, *Magia et scientia bei Paracelsus* («Sudhoffs Archiv. Beih.», 60), 1976, pp. 77-92; Kurt Goldammer, *Magie bei Paracelsus*, in Kurt Müller – Heinrich Schepers – Wilhelm Totok, *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften* («Studia Leinitiana», numero speciale 7), Wiesbaden 1978, pp. 30-55.

[6] Teofrasto di Hohenheim chiamato Paracelso: *Von den unsichtbaren Krankheiten*, in *Sämtliche Werke*, a cura di Karl Sudhoff – Wilhelm Matthiessen, München 1922, vol. 9, p. 258 sg.

[7] Vedi la formulazione pertinente e precisa di Kocku von Stuckrad, *Magie*, in *Der Neue Pauly – Lexikon der Antike*, vol. 15, pp. 1146-66.

Elenco delle abbreviazioni

AfKg	Archiv für Kulturgeschichte
Arw	Archiv für Religionswissenschaft
ATB	Altdeutsche Textbibliothek
Beitr.	Beiträge
Bde.	Bände
Ber.	Berichte
Bibl.	Bibliothek
Bibl. d. ges. dt. Nat. Lit.	Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur
BLVS	Bibliothek der literarischen Vereins Stuttgart. Stuttgart/Tübingen 1842 sgg.
BBSIA	Bulletin bibliografique de la Societé internationale arthurienne, Madison
CCM	Cahiers de civilisation mèdiévale, Poitiers
CFMA	Les classiques français du Moyen Âge. Paris 1916 sgg.
Dt. Jb. F. Vkde.	Deutsches Jahrbuch für Volkskunde
DVJS	Deutsches Viertlejahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EI	Enzyklopädie des Islam
EI^2	Encyclopédie d'Islam
EM	Enzyklopädie des Märchens
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
GRM	Germanisch-Romanische Monatschrift
HdA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, a cura di Hans Bächtold-Stäubli
Hess. Bl. F. Vkde.	Hessische Blätter für Volkskunde
Hist. Jb.	Historisches Jahrbuch
Hwb	Handwörterbuch
Mitt.	Mitteilungen
Münchner theolog. Zs.	Münchner theologische Zeitschrift
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
REJ	Revue des Études Juives
SATF	Société des anciens textes français, Paris 1875 sgg.
TLF	Textes littéraires français, Parsi 1946 sgg.
VL	Verfasserlexikon
WAGAPH	Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, a cura di Helmut Birkhan

ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfVkde	Zeitschrift des Vereins für Volkskunde
Zs.	Zeitschrift
Zs. f. dt. Phil.	Zeitschrift für deutsche Philologie
Zs. f. Rechtsgesch.	Zeitschrift für Rechtsgeschichte
Zs. f. Roman. Phil.	Zeitschrift für Romanische Philologie

Bibliografia

Lessici e dizionari

HANNS BÄCHTHOLD-STÄUBLI (a cura di), in *HdA*, 10 voll., Berlin/Leipzig 1927-1942.

G. BENECKE – W. MÜLLER – F. ZARNACKE (a cura di), *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, 3 voll., ristampa Hildesheim 1963.

HANS BIEDERMANN, *Lexikon der magischen Künste*, 2 voll., Graz 1986[3].

C. BOSWORTH – E. DANZEL – B. VON LEWIS – C. BELLOT (a cura di), *EI*, 6 voll., II ed., Leiden/Paris 1954-1991.

G. J. BOTTERWECK, *Die Bibel und ihre Welt*, Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift, 2 voll., Bergisch-Gladbach 1988.

PETER DINZELBACHER (a cura di), *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart 1992.

MIRCEA ELIADE (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, 15 voll., New York 1907-1986 (trad. it. *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994).

DALBERTZ ERLER – EKKEHARD KAUFMANN (a cura di), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* Berlin 1971.

J. G. ERSCH – J. G. GRUBER (a cura di), *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaft und Künste*, ristampa dell'edizione 1818-1889, Graz 1969-1992.

JAKOB GRIMM – WILHELM GRIMM (a cura di), *Deutsches Wörterbuch*, 16 voll., Leipzig 1854-1954, Indice delle fonti 1971, München 1999.

J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, IV ed., New York 1902.

ID. (a cura di), *Encyclopedia of Religions and Ethics*, 13 voll., New York 1922-1927.

JOHANNES HOOPS (a cura di), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Strasbourg 1911, II ed. a cura di H. Jankuhn – H. Kuhn – K. Ranke – R. Wenskus, Berlin 1968.

TH. HOUTSMA (a cura di), *EI*, 4 voll. + indice, Leiden/Leipzig 1908-1934.

HANS ROBERT JAUSS – ERICH KÖHLER, *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg 1972.

THEODOR KLAUSER (a cura di), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950.

FRIEDRICH KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, edizione riveduta e ampliata, Berlin 2002[24].

G. KRAUSE – G. MÜLLER (a cura di), *Theologisches Reallexikon*, Berlin 1977.

FRANZ XAVER KRAUS (a cura di), *Realenzyklopädie der christlichen Altertümer*, Freiburg im Breisgau 1882-1886.

MATHIAS LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 voll., Leipzig 1872-1878, ristampa Stuttgart 1979.

Lexikon des Mittelalters, 9 voll., München 1977-1999.

Lexikon für Theologie und Kirche, 10 voll., Freiburg 1957-1965; edizione riveduta e ampliata Freiburg im Breisgau1993.

WILL-ERICH PEUCKERT, *Handwörterbuch der Sage*, Göttingen 1961.

KURT RANKE (a cura di), *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 10 voll., Berlin/New York 1977.

W. H. ROSCHER (a cura di), *Lexikon der griechisch-römischen Mythologie*, 6 voll., Leipzig 1884- 1937.

WOLFGANG STAMMLER (a cura di), *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, *VL*, creato da Wolfgang Stammler, a cura di Karl Langosch, 5 voll., Berlin/Leipzig 1933-1955; II ed. completamente riveduta a cura di Kurt Ruh, Berlin/New York 1978-1999, 10 voll.

ID. (a cura di), *Deutsche Philologie im Aufriss*, con la collaborazione di numerosi specialisti, 3 voll., Berlin 1957-1962.

HERMANN STRACK – PAUL BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 voll., München 1928.

J. STRAYER (a cura di), *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1982-1989.

MARTIN STUTE, *Hauptzüge wissenschaftlicher Erforschung des Aberglaubens und seiner populärwissenschaftlichen Darstellungen der Zeit von 1800 bis in die Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1997.

STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books and Local Legends*, 5 voll. + indice, Copenhagen 1955-1958.

ADOLF TOBLER – ERHARD LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin 1925, Wiesbaden 1954.

Fonti primarie

ADENET LE ROI, *Cléomadès*, a cura di Henry Albert («Les Ouvres d'Adenet le Roi, 5»), Bruxelles 1971.

AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Magische Werke, samt den geheimnisvollen Schriften des Petrus von Albano, zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt*, IV ed., s.d., ristampa Meisenheim 1965.

ALBRECHT VON SCHARFENBERG, *Der Jüngere Titurel*, a cura di Werner Wolf, 2 voll., Berlin 1964.

ABRAHAM VON WORMS, *Das Buch der wahren Praxis der göttlichen Magie*, a cura di Jürg von Ins, München 1988.

SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, Torino, Einaudi, 1992.

ID., *Commento ai salmi*, Milano, Mondadori, 1984.

ID., *Le confessioni*, Milano, Mondadori, 2004.

ID., *La dottrina cristiana*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1989.

ID., *La Trinità*, Roma, Città Nuova, 1973.

Amadas et Ydoine, a cura di J. R. Reinhard («CFMA»), Paris 1926.

Amadas et Ydoine, Roman du XIIIe siècle, tradotto da Jean Claude Aubailly («CFMA»), Paris 1986.

Apocrifi del Nuovo Testamento, Bologna, EDB, 2004.

APULEIO, *L'Apologia o la magia*, Torino, UTET, 1984.

ID., *L'asino d'oro*, Roma, Newton Compton, 1995.

Eines armen Hartmann Rede von Glouven, eine deutsche Reimpredigt des 12. Jahrhunderts («Germanistische Abh. Heft», 14), Breslau 1897.

L'Âtre périlleux, a cura di Brian Woledge («CFMA», 76), Paris 1936.
BENOÎT DE SAINTE-MAURE, *Le Roman de Troie*, a cura di Léopold Costans («SATF», 75), 6 voll., Paris 1904-1912.
BERTHOLD VON REGENSBURG, *Predigten*, edizione completa a cura di F. Pfeiffer, 2 voll., Leipzig 1862-1880, ristampa 1967.
Das Besiedlungsbuch, trad. di Walter Baetke, in *Islands Besiedlung und ältere Geschichte* («Thule», XXIII), Jena 1928, p. 59-157.
La Bibbia, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 2001.
GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, Roma, Newton Compton, 2002.
The Book of Ingenious Devices (*Kitab al-Hizal*), trad. di Donald Hill, Dordrecht 1979.
CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten des Zisterzienser*, a cura di O. Hellinghaus, Aachen 1925.
ID., *Die Wundergeschichten*, a cura di A. Hilka, 2 voll., Bonn 1933-1937.
GIULIO CESARE, *La guerra gallica. La guerra civile*, Roma, Newton & Compton, 2005.
CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval*, Parma, Guanda, 2000.
ID., *I romanzi cortesi*, Milano, Mondadori, 2001.
ID., *Erec e Enide*, Roma, Carocci, 2003.
ID., *Le Chevalier au Lion (Yvain)* («Les Romans de Chrétien de Troyes», 4), a cura di Mario Roques («CFMA», 89), Paris 1982.
ID., *Il cavaliere della carretta (Lancillotto)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004.
CICERONE, *Della divinazione*, Milano, Garzanti, 1988.
Claris und Laris, a cura di J. Alton («BLVS», 169), Tübingen 1884.
CONRAD VON QUERFURT: *Epistola*, in «Monumenta Germanie Historia Scriptores», XXI, Hannover 1869.
Continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes, a cura di William Roach – R. H. Levy – L. Foulet, 4 voll., Philadelphia 1949-1956.
Il Corano, Roma, Newton Compton, 2006.
Cú Chulainn Saga, a cura di Eleanor Hull, London 1898.
Edda. Racconti mitologici dal mondo del Nord, Firenze, Tea, 2003.
Elsässische Legenda Aurea, a cura di Werner Williams-Krapp, Tübingen 1980.
Early English Prose Romances, a cura di W. J. Thomas, 2 voll., London 1858.
ERONE D'ALESSANDRIA, *Druckwerke (Pneumatica) und Automatentheater (Automata), griechisch und deutsch*, a cura di e tradotto da U. Schmidt, Leipzig 1837.
«Esclarmonde», in *Huon de Bordeaux*, *Esclarmonde*, *Clarisse et Florent*, *Yde et Olive*, *Fortsetzungen von Huon de Bordeaux*, a cura di Schweigel, Marburg 1891.
FIRDUSI, *Il libro dei re*, Torino, Unione Tipografica Editrice, 1886-1889.
GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica*, Milano, Mondadori, 1999.
KONRAD FLECK, *Flore und Blanscheflur*, a cura di Emil Sommer («Bibl. d. ges. dt. Nat. Lit.», 12), Quedlinburg/Leipzig 1846.
Floir et Blancheflor, a cura di M. M. Pelan («Publ. Fac. Lettres Strasbourg»), Paris 1956.
Fritjofsaga, a cura di Friedrich Wenz, Leipzig 1914.
GEOFFREY VON MONMOUTH, *Vita Merlini*, trad. di Inge Vielhauer, Amsterdam 1964.
GERBERT DE MONTREUIL, *Continuation de Conte de Graal*, a cura di M. Williams – M. Oswald («CFMA», 28, 50, 101), Paris 1922, 1925, 1975.
GERVASIO DI TILBURY, *Otia imperialia*, a cura di Felix Liebrecht, Hannover 1856.

Gesammtabenteuer, a cura di Friedrich von der Hagen, 3 voll., ristampa Darmstadt 1961.
Die Geschichte von den Schwurbrüdern, trad. di Felix Niedner, in *Grönländer und Färinger Geschichten* («Thule», XIII), Jena 1929, pp. 174-268.
Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal, trad. di Rudolf Meissner («Thule», VI), Jena 1923.
Die Geschichte von Gunnlaug Schlangenzunge, trad. di Felix Niedner, in *Vier Skaldengeschichten* («Thule», IX), Jena 1923, pp. 23-64.
Die Geschichte von Skalden Egil, trad. di Felix Niedner («Thule», III), Jena 1923.
Die Gesta Romanorum und die Innsbrucker handschrift vom Jahre 1342, a cura di Wilhelm Dick, («Erlanger Beitr. z. engl. Phil.», 7), Erlangen/Leipzig 1890.
Gestis regum Anglorum, a cura di W. Stubbs, 2 voll., London 1887-1889.
GIRARD D'AMIENS, *Escanor*, Genève, Droz, 1994.
ID., *Le Roman du Cheval de Fust ou de Meliacin*, a cura di Paul Aebischer (Textes littéraires français, 212), Genf 1974.
Girart de Roussillon, a cura di W. Mary Hackett – A. G. J. Picard («SATF», 86), Paris 1953-1955.
MAÎTRE GOSSOUIN, *L'image du Monde*, a cura di O. H. Prior, Lausanne 1913.
GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristano*, Torino, Einaudi, 1994.
Greek Magical Papyri in Translation, a cura di H. D. Betz, Chicago 1985.
BERNARD GUI, *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323). Edition et transcription*, a cura di Annette Pales-Gobilliard («Sources d'histoire médiévale»), Paris 2002.
JOHANNES HARTLIEB, *puoch aller verpoten kunst*, a cura di Dora Ulm, Halle 1914.
ID., *Alexanderroman, Edition des Cgm 581*, a cura di Rudolf Lechner-Petri («Germanistiche Texte und Studien», 9), Hildesheim 1980.
HARTMANN VON AUE, *Iwein*, a cura di G. F. Benecke – K. Lachmann, Berlin 1827, VII ed. a cura di Ludwig Wolff, Berlin 1968, III ed. a cura di G. F. Benecke, trad. di Th. Cramer, Berlin 1981.
ID., *Erec*, a cura di Albert Leitzmann, III ed. a cura di L. Wolf (ATB, 39), Tübingen 1963.
HEINRICH VON DEM TÜRLÎN, *Diu Crône*, a cura di Gottlob Scholl, Stuttgart 1852.
HEINRICH VON NEUSTADT, *Apollonius von Tyrlant*, a cura di S. Singer, Dublin/Zürich 1967.
ID., *Leben und Abenteuer des großen Königs Apollonius von Tyrus zu Land und zur See: ein Abenteuerroman von Heinrich von Neustadt verfasst zu Wien um 1300 nach Gottes Geburt, übertr. mit allen Miniaturen der Wiener Hs. C*, con note e postfazione di Helmut Birkhan, Bern 2001.
HEINRICH VON VELDEKE, *Eneide*, a cura di Gabriel Schieb – Theodor Frings, 3 voll. («Die deutsche Literatur des Mittelalters», 58), Berlin 1964.
HERBORT VON FRITZLAR, *Liet von Troye*, a cura di Karl Frommann, Quedlinburg/Leipzig 1837.
Hero Tales of Ireland, a cura di Jeremiah Curtin, Boston 1906.
HILTGART VON HÜRNHEIM, *Secretum secretorum*, traduzione dall'alto tedesco medio, a cura di Reinhold Möller, Berlin 1963.
Die Geschichte von Roöf Kraki, trad. di Paul Herrmann, in *Isländische Heldenromane* («Thule», 21), Jena 1923, pp. 217-306.
HROSVITHA VON GABDERSHEIM, *Lapsu et converso Theophili vicedomini*, in *Opera*, a cura di H. Homeyer, München 1970, pp. 147-71.

Huon de Bordeaux, a cura di P. Ruelle («Univ. Bruxelles, Travaux d. l. Fac. De Philosophie et Lettres», 20), Paris/Bruxelles 1960.
IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1997.
Irische Texte, a cura di W. Stokes – E. Windisch, Leipzig 1891.
ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie e origini*, Torino, UTET, 2004.
JACOPO DA VARAGINE, *Legenda aurea*, Firenze, Le Lettere, 2000.
JANS ENIKEL, *Weltchronik, Fürstenbuch*, a cura di Philipp Strauch («MGH, Deutsche Chroniken», 3), Hannover 1881, 1900.
Jaufré, a cura di Clovis Brunel, 2 voll. («SATF», 90, 1-2), Paris 1943.
Jaufré, trad. di Michel Zink, in *La Légende arthurienne, Le Graal et la Table ronde*, a cura di Danielle Régnier-Bohler, Paros 1989, pp. 841-922.
JEAN DE MANDEVILLE, *Voyage autour de la terre*, Paris, Le Belles Lettres, 1993.
JEAN DE PREIS DIT D'OUTREMEUSE, «Chronique», in A. Borgnet – S. Bormans, *Ly Myreuer des Histors*, Paris 1864-1887.
JEHAN, *Les merveilles de Rigomer*, a cura di W. Foester – H. Breuer («Ges. F. roman». Lit., 19), Dresden 1908-1915.
ID., *Les Merveilles de Rigomer*, trad. di Thomas E. Vesce, New Yorl/London, 1988.
JOHANN VON NÜRNBERG, *De vita vagorum*, in *Lyrik des späten Mittelalters*, a cura di Hermann Mascheck, Leipzig 1939, pp. 194-202.
JOHANN VON WÜRZBURG, *Wilhelm von Österreich*, a cura di E. Regel («Die deutsche Literatur des Mittelalters», 3), Berlin 1906.
GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, Milano, Jaca Book, 1985.
Karls des Großen Reise nach Jerusalem, a cura di Eduard Koschwitz, settima ristampa della quinta edizione, Leipzig 1923.
KONRAD VON MEGENBURG, *Das Buch der Natur*, a cura di Friedrich Pfeiffer, Leipzig 1861.
Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur, basato sul testo del «Weißen Buchs» tradotto dal gallese medievale, con delucidazioni e note di Helmut Birkhan («Fabulae mediaevales»), Wien 1985.
IBN KHALDŪN: *Al muqaddimah*, a cura di M. Quatremère, Paris 1858.
KONRAD VON WÜRZBURG, *Der Trojanische Krieg*, a cura di Adelbert von Keller («BLVS», 44), Stuttgart, 1858.
HEINRICH KRAMER, *Der Hexenhammer, Malleus Maleficarum*, nuova traduzione e commento di Wolfgang Behringer – Günther Jerouschek – Werner Tschacher, München 2000.
CONRAD VON KIESER, *Bellifortis*, a cura di Götz Quarg, edizione facsimile del manoscritto su pergamena *Cod. Ms. philos.* 63, Düsseldorf 1963.
LAMBRECHT, *Alexander* (rielaborazione di Basilea), a cura di Richard Werner, Tübingen 1881.
LAMPRECHT, *Alexander*, basato sui tre testi e il frammento di Alberigo di Besançon e le fonti latine, a cura di Karl Kinzel, Stuttgart 1884.
Lancelot, a cura di Micha Alexandre, Paris 1980.
Der Laubacher Barlaam, a cura di Adolf Perdisch, Tübingen 1913.
Leben der heiligen Elisabeth, a cura di Max Rieger, Stuttgart 1868.
Legendary Fictions of the Irish Celts, a cura di Patrick Kennedy, London 1891.
Lorengel, a cura di Danielle Buschinger («GAG», 253), Amiens 1979.
LUCANO, *La guerra civile*, Torino, UTET, 1996.
LUCIANO, *Parodien und Burlesken*, a cura di Karl Hoen («Bibl. d. alten Welt», 29), Zürich 1948.

MARTIN LUTERO, *Opere scelte*, Torino, Claudiana, 1998.
I Mabinogion, Milano, Tea, 2004.
WALTER MAP, *De Nugis Curialium*, tradotto da M. B. Ogle – F. Tupper, London 1924.
Merlin, Roman en prose du XIIIe siècle, a cura di Gaston Paris – J. Ulrich («SATF», 24, 1-2), Paris 1886.
Merlin en prose, trad. di Henri de Briel, Paris 1971.
Le mille e una notte, Roma, Newton & Compton, 2005[6].
Muqqaddimah, An Introduction to History, a cura di e trad. di Franz Rosenthal, 3 voll., Princeton 1967.
The Ocean of Story, a cura di C. H. Tawney – N. M. Penzer, 10 voll. ristampa New Delhi 1968.
OMERO, *Odissea*, Roma, Newton & Compton, 2005[6].
ORAZIO, *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton, 2006.
Orendel, a cura di H. Steinger (Altdeutsche Textbibliothek, 36), Tübingen 1935.
OTTE, *Eraclius, Deutsches und französisches Gedicht des 12. Jahrhunderts*, a cura di Massmann («Bibl. d. ges. dt. Nat. Lit.», 6), Quedlinburg/Leipzig 1842.
OTTOKAR VON STEIERMARK, *Österreiches Reimchronik*, a cura di J. Seemüller (MGH, Deutsche Chroniken, 5), Hannover 1890-1893.
PAIEN DE MAISSÈRES, *La Mule sans frain*, a cura di R. J. Johnston – D. R. Owen, Edinburgh/London 1971.
ID., *La Mule sans frain*, trad. di Romaine Wolf-Bonvin, in *La Légende Arthurienne*, a cura di D. Régnier-Bohler, Paris 1989, pp. 583-604.
Papyri Grecae Magicae, a cura di Karl Preisendanz – E. Diehl – S. Eitrem, 3 voll., Leipzig 1928-1941.
PARACELSO, *Sämtliche Werke*, a cura di Karl Sudhoff – Wilhelm Matthiessen, München 1922.
ID., *Pansophische Schriften*, a cura di Will-Erich Peuckert, 5 voll., Stuttgart 1965-1968.
Pélerinage de Charlemagne, Le Voyage de Charlemagne à Jerusalem et Constantinople, tradotto da Madeleine Tyssens (KTEMATA, 3), Genf 1978.
Perceval le Gallois, a cura di Charles Potvin, Mons 1866.
Perlesvaus, trad. di Nigel Bryant, Cambridge 1977.
Picatrix, Das Ziel des Weisen des Pseudo-Maǧrīṭī, a cura di H. Plessner – M. Ritter, London 1962 (trad. it. *Picatrix. Ghayat al-hakim, «Il fine del saggio» dello pseudo Maslama al-Negriti*, Milano, Mimesis 1999).
Pistis-Sophia, Milano, Adelphi, 1999.
DER PLEIER, *Meleranz*, a cura di Karl Bartsch («BLVS», 60), Stuttgart 1861.
ID., *Garel von dem blühenden Tale*, a cura di M. Walz, Freiburg im Breslau, 1892.
PLINIO IL VECCHIO, *Storia naturale*, Torino, Einaudi, 2000.
Reinfrit von Braunschweig, a cura di Karl Bartsch, Tübingen 1871.
RENAUT DE BEAUJEU, *Il bel cavaliere sconosciuto*, Milano, Luni, 1998.
ROBERT DE BORON, *Le Roman de l'Estoire du Graal*, a cura di W. A. Nitze («CFMA», 57), Paris 1927.
Roman de Renart le contrefait, a cura di G. Raymond – H. Lemaître, 2 voll., Paris 1914.
Roman de Thebes, a cura di G. Raynaud de Lage, Paris 1966-1968.
Roman de Troie en Prose, a cura di L. Constans – E. Farral, Paris 1913.
Il romanzo di Enea, Roma, Edizioni Memini, 1999.
Der Rosengarten zu Worms, a cura di Georg Holz, Halle a. d. S. 1893.

RUDOLF VON EMS, *Barlaam und Josaphat*, a cura di Franz Pfeiffer, Leipzig 1843.
ID., *Alexander*, a cura di Victor Junk («BLVS», 272), Tübingen 1928.
RUTEBEUF, *Œuvres completes*, a cura di E. Faral – J. Bastin, vol. II, Paris 1960.
SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, Torino, Einaudi, 1993.
REGINALD SCOTUS, *The Discoverie of Witchcraft*, a cura di John Rodker, Bungay 1930.
Scriptores rerum Brunsvicensium, a cura di G. W. Leibniz, Hannover 1701.
SNORRI STURLUSSON, *Heimskringla*, Reykjavik 1941.
STRICKER, *Daniel von dem blühenden Tal*, trad. di Helmut Birkhan («Erzählungen des Mittelalters», 5), a cura di Gustav Rosenhagen, Breslau 1894.
Tannhäuser, Firenze, Le Lettere, 1998.
TEOCRITO, *Die Idyllen der klassischen Altertums*, trad. di E. Roenau, Wien 1921.
THOMAS, *Tristan*, a cura di Charles Bedier, 2 voll., Paris 1902-1905.
TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1962.
ID, *Quaestiones quodlibetales*, Milano, Marietti, 2000.
THOMASIN VON ZIRCLARIA, *Der Wälsche Gast*, a cura di Heinrich Rückert, Quedlinburg/Leipzig 1852.
Der Jüngere Tuturel, a cura di K. A. Hahn, Quedlinburg/Leipzig 1842.
ULRICH VON ETZENBACH, *Alexanderlied*, a cura di W. Toischer, Stuttgart 1888.
ULRICH VON ZATZIKHOFEN, *Lanzelet*, a cura di K. A. Hahn, Berlin 1965.
HANS VINTLER, *Pluemen der Tugend*, a cura di Ignaz von Zingerle, Innsbruck 1874.
VIRGILIO, *Eneide*, Roma, Newton & Compton, 2005[6].
Virgils Fahrt zum Agetstein, a cura di J. Siebert, in «Beitr. z. Gesch. d. dt. Spr. u. Lit.», 74, 1952, pp. 193-226.
Vite anteriori del Buddha (Jataka), Milano, Tea, 2000.
Vorauer Novelle, a cura di A. Schönbach, in *Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters*, 2. Teil («Sitzungsber. d. ÖAW Phil. Hist. Kl.», 140), Wien 1866.
Voyage of Bran, Son of Febal to the Land of the Living, a cura di e trad. di Alfred Nutt, London 1895.
Vulgate Version of the Arthurian Romances, a cura di e trad. di H. Oskar Sommer, 7 voll., Washington 1909-1913.
WALTER VON DER VOGELWEIDE, *Gedichte*, basate sull'edizione Lachmann rielaborata da Karl von Kraus, a cura di Hugo Kahn, Berlin 1965.
RICHARD WAGNER, *Lohengrin*, Firenze, Le Lettere, 1994.
Der Wartburgkrieg, a cura di Karl Simrock, Stuttgart 1858.
JOHANN WEYER, *On Witchcraft. An Abridged Translation of Johann Weyers De praestigiis daemonum*, a cura di Benjamin G. Kohl – H. C. Erik Midelfort, Asheville, NC 1998.
WILHELM VON AUVERGNE, *Magisterium divinale lib. II: De Universo*, Paris-Orléans 1674-1675, ristampa Frankfurt a. M. 1963.
WILHELM VON RUBRUCK, *Reise zu den Mongolen 1253-1255*, trad. di F. Risch, Leipzig 1934.
WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival*, Torino, Einaudi, 1993.
Vengeance Raguidel, a cura di Mathias Friedwagner, Halle a. d. S 1909.
HEINRICH WITENWILER, *Der Ring*, basato sull'edizione di Edmund Wießner, traduzione e delucidazioni di Helmut Birkhan («Fabzlae mediaevales», 3), Wien 1983.
Zimmersche Chronik (Chronik der Grafen von Zimmern), a cura di K. Barack, 4 voll., Freiburg 1882-1884[2].

Fonti secondarie

D. DE ABRAHMSE, *Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period*, in *Byzantinische Forschungen* VII, 1982, pp 3-17.

ADAM ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gießen 1908.

INGRID AHREND SCHULTE – DIETER R. BAUER – SÖNKE LORENZ – MICHAEL JÜRGEN SCHMIDT (a cura di), *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*, Bielefeld 2002.

BOBBY C. ALEXANDER, *Victor Turner revisited. Ritual as Social Change*, Atlanta 1991.

ROLAND ALLEN, *Gerbert, Pope Sylvester II*, in «English Historical Review», vol. 7, 1892, pp. 625-68.

STEFAN ALKIER, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistoriesierung*, Tübingen 2001.

WOLF ALY, *Nestelknüpfen*, in *HdA*, vol. 6, pp. 1014-16.

KARL AMMAN, *Ein Mordversuch durch Zauberei im Jahre 1372*, in «Kleine Mitteilungen des Instituts für Geschichtsforschung», vol. 19, 1889, pp. 135-38.

MICHAEL ANDERMATT, *Symbolgebrauch und künstlicher Mensch bei Goethe, Arnim und Meyrink*, in *Sinnbildlich schief. Missgeschicke bei Symbolgenese und Symbolgebrauch*, a cura di Ursula Ganz Blättler, Bern/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien 2002.

ARNOLD ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.

SIDNEY ANGLO (a cura di), *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, London 1977.

BENGT ANKARLOO – CLARK STUART (a cura di), *Witchcraft and Magic after the Witch Trials. The Eighteenth and Nineteen Centuries* («The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe», 5), London 1999.

IID., *Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century* («The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe», 6), London 1999.

IID., *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome* («The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe», 2), London 1999.

A. H. ARMSTRONG, *Was Plotinus a Magician?*, in «Phronesis I», 1955, p. 73 sg.

PETER ASSION, *Altdeutsche Fachliteratur* («Grundlagen der Germanistik», 13), Berlin 1973.

DAVID AUNE, *Magic in Early Christianity*, in «Principat», 23/2, 1980.

ID., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, Grand Rapids, 1983.

MICHAEL BAILEY, *The Medieval Concept of the Witches' Sabbath*, in «Exemplaria», vol. 8, 1996, pp. 419-39.

ID., *Heresy, Witchcraft, and Reform: Johannes Nieder and the Religious World of the Late Middle Ages*, Ann Arbor 1998.

ID., *From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages*, in «Spectrum», 76, 2001, pp. 960-90.

BARGHEER, *Leber*, in *HdA*, vol. 5, p. 980 sg.

S. BARING-GOULD, *Curious Myths of the Middle Ages*, London 1866.

MAX BARTELS, *Zur Aberglaubensliste in Vintlers Pluemen der Tugend*, in «ZfVkde», vol. 23, 1913, pp. 1-18.

R. BASSET, *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, III, Paris 1926.
JOSEF BAUDIS, *Cú Roi and Cú Chulainn*, in «Eriu», 1914, pp. 200-209.
KARL GEORG BAUER, *Sternkunde und Sterndeutung der Deutschen in 9.-14. Jahrhundert*, in «Germanische Studien», vol. 18, Berlin 1937, pp. 108-21.
KARIN BAUMANN, *Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung mittelalterlicher Superstitionenkritik*, 2 voll. («Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie», a cura di Dieter Harmening, voll. 6,1 e 6,2), Würzburg 1989.
GUYZ BECHTEL, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grandes bûchers*, Paris 2000.
PAUL BECK, *Der Teufel im Glas*, in «ZfVkde», vol. 21, 1911, pp. 278-79.
ID., *Die Bibliothek eines Hexenmeisters*, in «ZfVkde», vol. 15, 1905, pp. 412-24.
GABRIELE BECKER – SILVIA BOVENSCHEN – HELMUT BRACKERT et al., *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Frankfurt a. M. 1988.
HARTMUT BECKER, *Eine spätmittelalterliche deutsche Anleitung zur Teufelsbeschwörung mit Runenschriftverwendung*, in «ZfdA», vol. 113, 1984, pp. 136-145.
MICHAEL BECKER, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus* («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», serie 2), Tübingen 2002.
SILVIO A. BEDINI, *The Role of Automata in the History of Technology*, in «Technology and Culture», 1964, pp. 24-42.
WOLFGANG BEHRINGER (a cura di), *Hexen und Hexenprozesse*, München 1988, IV ed. riveduta e aggiornata, 2000.
ID., *Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte und Staatsräson aus der Frühen Neuzeit*, München/Zürich 1994.
ID., *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubensfeier und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, München 1987, III ed. corretta e con postfazione ampliata, München 1997.
WOLFGANG BEHRINGER – CONSTANCE OTT – KOPTSCHALIJSKI, *Märchen und Mythen vom Fliegen*, Frankfurt a. M. 1989[1], 1992[4].
HANS BENEDIKTER, *Hexen und Zauberer in Tirol*, Bozen 2000.
L. BENSON, *The Source of the Beheading Episode in Sir Gawein and the Green Knight*, in «Modern Philology», vol. 59, 1961-1962, pp. 1-12.
JEAN-FRANÇOIS BERGIER, *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*, Zürich 1988.
W. BERTHOLET, *Sohar*, in *Wörtebuch der Religionen*, Stuttgart 1985.
KARL BETH, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Leipzig 1928.
KARL BEYSCHLAG, *Zur Simon Magus Frage*, in «Zeitschrift f. Theologie u. Kirche», vol. 68, 1971, pp. 395-426.
ID., *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1974.
HANS BIEDERMANN, *Hexen*, Graz 1984.
ID., *Medicina magica*, Graz 1972.
L. BIELER, *Hagiography and Romance in Medieval Ireland*, in «Medievalia et Humanistica», n. 6, 1985, pp. 13-24.
ELISABETH BIESEL, *Die Pfeifer seint alle uff den baumen gesessen. Der Hexensabbat in der Vorstellungswelt einer ländlichen Bevölkerung*, in Franz Gunter – Franz Irsigler (a cura di), *Methoden und Konzepten der historischen Hexenforschung*, Trier 1998, pp. 290-302.

PETER BILLER – JOSEPH ZIEGLER (a cura di), *Religion and Medicine in the Middle Ages* in «York Studies in Medieval Theology» vol. 3, Woodbridge 2001.

HELMUT BIRKHAN, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung*, Wien 1997.

BERNHARD BISCHOFF, *Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters*, in «Mitteilungen des Institutes f. österr. Geschichtsforschung», 1959, pp. 1-27.

WALTER BLANK, *Der Zauberer Clinschor in Wolframs "Parzival"*, in *Studien zu Wolfram von Eschenbach (Fs. für Werner Schröder)*, a cura di K. Gärtner – J. Heinzle, Tübingen 1981, pp. 321-32.

BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898.

ANDREAS BLAUERT, *Frühe Hexenverfolgungen, Schweizerische Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Hamburg 1989.

WILLEM DE BLÉCOURT, *Witch Doctors, Soothsayers, and Priests. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition*, in «Social History», vol. 19, 1994, pp. 285-303.

ID., *Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs "Die Benandanti"*, in «Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften», vol. 5, 1993, pp. 17-29.

MONIKA BLÖCKER, *Wetterzauber. Zu einem Glaubenkomplex des frühen Mittelalters*, in «Francia», vol. 9, 1981, pp. 117-31.

E. BLUM, *Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreiches in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen*, in «Veröffentlichungen der Görresgesell», vol. 72, Paderborn 1936.

OTTO BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart 1970.

FANNY BOGDANOW, *The Romances of the Grail*, Manchester 1966.

JOHANN BOLTE, *Geschichte der Losbücher*, in *Georg Wickrams Werke*, vol. 4, 1903, pp. 276-348.

ARNO BORST, *Die Katharer*, Freiburg i. Br. 1991².

ID., *Barbaren, Ketzer und Artisten*, München 1988.

EGON BOSCHOF, *Erzbischof Agobard von Lyon*, Köln 1969.

IAN BOSTRIDGE, *Witchcraft and its Transformations, ca. 1650-1750*, Oxford 1997.

W. BOUDRIOT, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5.-11. Jahrhundert*, Bonn 1928.

G. BOUGIN (a cura di), *Guibert de Nogent: Historie de sa vie (1053-1124)*, Paris 1907.

HELMUT BRACKERT, *Daten und Materialen zur Geschichte des Hexenwahns*, in Gabriele Becker (a cura di), *Aus der Zeit der Verzweiflung*, Frankfurt a. M. 1977.

MARGARETE BRAUCEK, *Das Crimen Magiae und sein Prozess in Deutschland*, dissertazione, Wien 1943.

GERARD BRETT, *The Automata in the Byzantine "Throne of Salomon"*, in «Speculum», 29, 1954, pp. 477-87.

ANN-DOROTHE V. DEN BRINCKEN, *Martin von Troppau*, in *VL*, vol. 6, Berlin 1987, coll. 158-166.

PETER BROWE, *Die Eucharestie als Zaubermittel*, in *AfKg*, 1930, pp. 134-54.

PETER BROWN, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity*, in Id. (a cura di), *Religion and Society in the Age of Augustine*, New York 1972.

ID., *Religion and Society in the Age of Augustine*, London 1972.

ID., *Augustine of Hippo: A Biography*, UCP, 2000 (trad. it. *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi, 2005).
ID., *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1982.
ID., *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982.
ID., *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.
WOLFGANG BRÜCKNER, *Cera – Cera Virgo – Cera Virginea*, in «ZdVkde», vol. 59, 1963, pp. 233-53.
ID., *Der Zauber mit Bildern*, in Leander Petzoldt (a cura di), *Magie und Religion* («Wege der Forschung», 337), Darmstadt 1978, pp. 404-21.
ID., *Bildnis und Brauch*, Berlin 1966.
ID., *Bildnisstrafe*, in A. Erler – E. Kaufmann (a cura di), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* I, Berlin 1972, pp. 424-28; *Bildzauber*, ivi, pp. 428-30.
PETER BUCHHOLZ, *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*, Phil. Diss. Münster, Bamberg 1968.
E. A. W. BUDGE, *Egyptian Magic*, London 1899.
CHARLES BURNETT, *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early 12th Century*, London, Warburg Institute, 1987, pp. 133-46.
ID., *Magic and Divination in the Middle Ages*, Aldershott 1996.
G. BUSETTO, *Cecco d'Ascoli*, in *Lexikon des Mittelalters*, München 1987, vol. 1, coll. 1599-1600.
ELIAS MARIAN BUTLER, *The Myth of the Magus*, Cambridge 1948.
R. BYLOFF, *Das Verbrechen der Zauberei (crimen magiae). Ein Beitrag zur Geschichte der Strafrechtspflege in der Steiermark*, Graz 1902.
ID., *Der Teufelsbündler, Eine Episode aus der steirischen Gegenreformation*, Graz 1926.
CAROLINE WALKER BYNUM, *Metamorphosis and Identity*, New York 2001.
W. C. CALIN, *The Old French Epic of Revolt: Raol de Cambrai, Renaut de Montaubon, Gormond et Isembert*, Genf 1964.
J. G. CAMPBELL, *Superstitions of the Scottish Highlands and Islands of Scotland* ristampa Glasgow 1960.
ROBERT CASEY, *Simon Magus*, in F. J. Foakes Jackson – Kirsopp Lake (a cura di), *The Beginnings of Christianity*, Vol. 1. *The Acts of the Apostles*, London 1933.
TH. DE CAUZONS, *La Magie el la Sorcellerie en France*, 4 voll., Paris 1910-1911.
RICHARD CAVENDISH, *The Black Arts*, London 1967 (trad. it. *La magia nera*, Roma, Mediterranee, 1991).
HENRY CHADWICK, *Priscillian of Avila, The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.
STUART CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1996.
MARK D. CLAUSER, *Lucan's Erictho and the Roman Witch Tradition*, dissertazione, Ann Arbor, 1993.
YONA COHEN, *The Story of Tabbi Yosef Della Reina – Thematological Study*, tesi di laurea, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1993.
NORMAN COHN, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch Hunt*, New York 1975 (trad. it. *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano, Unicopli, 1994).
R. COLLIOT, *Adenet le roi, Berte aus Grans Pies, Étude littéraire générale*, 2 voll., Paris 1970.

DOMENICO COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, 2 voll., Firenze 1896.
ANANDA COOMARASWAMY, *Sir Gawein and the Green Knight: Indra and Namuci*, in «Speculum», 19, 1944, pp. 104-25.
ID., *The Treatise of al-Jazarī on Automata*, in *Museum of Fine Arts, Boston Communication to the Trustees* VI, 1924.
CHRISTOPH CORMEAU, *Hartmann von Aue*, in *VL*, seconda edizione, vol. 3, coll. 514 sgg.
THOMAS CRAMER, *Lorengel*, in *VL*, vol. 5, coll. 907-09, Berlin 1985.
ID., *Lohengrin*, *VL*, vol. 5, coll. 899-904, Berlin 1985.
FREDERICH H. CRYER, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio- Historical Investigation*, in «Journal for the Study of the Old Testament», supplemento alla serie 142, Sheffield 1994.
MARY MARGARET CURLEY, *The Conflict between Pope Boniface VIII and Philippe the Fair*, Washington DC 1927.
F. DAHN, *Studien zur Geschichte der Germanische Gottesurteile*, in «Bausteine», II, Berlin 1880.
P. DALE-GREEN, *The Cult of the Cat*, London 1963.
J. DAN, *The Hebrew Story in the Middle Ages*, Jerusalem 1974.
WERNER DANCKERT, *Unehrliche Leute*, München 1963.
NORMAN DANIEL, *The Arabs and the Medieval Europe*, London 1979 (trad. it. *Gli arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1981).
ARKON DARAUL, *Witches and Sorcerers*, London 1962.
ELLIS DAVIDSON, *Hostile Magic in the Icelandic Sagas*, in Venetia Newall, *The Witch Figure*, London 1973, pp. 20-41.
O. DAVIDSSON, *Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher*, in «ZdVkde», vol. 13, 1902, pp. 151 sg.
OWEN DAVIES, *Newspapers and the Popular Belief in Witchcraft and Magic in the Modern Period*, in «Journal of British Studies», 37, 1998, pp. 139-65.
ID., *Methodism, the Clergy, and the Popular Belief in Witchcraft and Magic*, in «History», n. 82, 1997, pp. 252 sgg.
STEVEN DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, New York 1995.
CHRISTOPH DAXELMÜLLER, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*, Zürich 1993.
JEAN DELUMEAU, *La paura in Occidente*, Torino, SEI, 1994.
ERNST DICK, *The Hero and the Magician. On the Proliferation of Dark Figures from "Li contes del Graal" and Parzival to "Diu Crône"*, in «GAG», 448, 1986, pp. 128-50.
MATTHEW DICKIE, *Talos Bewitched*, in «Papers of the Leeds Internat Latin Seminar», 6, 1990, pp. 267-96.
ID., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001.
J. ADOLPHE DICKMAN, *Le rôle du surnaturel dans le chansons de geste*, Paris 1936.
HEIDE DIENST, *Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern*, in Erich Zöllner (a cura di), *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte*, Wien 1986, pp. 70-94.
ID., *Lebensbewältigung durch Magie. Alltägliche Zauberei in Innsbruck gegen Ende des 15. Jahrhunderts*, in *Alltag im 16. Jahrhundert. Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten*, Wien 1987, pp. 86-116.
PAUL DIEPGEN, *Geschichte der Medizin*, vol. I, Berlin 1949.

ID., *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraums (16.-19. Jahrhundert)*, St. Ingbert 1992.

JOHANNES DILLINGER, *"Böse Leute". Hexenverfolgungen in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich*, Trier 1999.

PETER DINZELBACHER, *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion*, in PETER DINZELBACHER – DIETER R. BAUER (a cura di), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn 1990.

ID., *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996.

ID., *Die Realität des Teufels im Mittelalter*, in Peter Segl (a cura di), *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, Köln 1988, pp. 151-75.

ID., *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen*, Düsseldorf 2001 (trad. it. *Santa o strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed età moderna*, Genova, ECIG, 1999).

ID., *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Darmstadt 2002.

ID., *Die Templer, ein geheimnisumwitterter Orden?*, Freiburg i. Br. 2002.

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1997).

ID., *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, London 1965.

FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Sacramentum infanticidi*, in «Antike und Christentum», vol. 4, pp. 188-228.

IGNAZ V. DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 voll., München 1890.

JOHANN DÖLLINGER, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, Stuttgart 1890.

THEKLA DÖMÖTÖR, *The Cunning Folk in English and Hungarian Witch-trials*, in V. Newall (a cura di), *Folklore Studies in 20th Century*, 1981, pp. 183-87.

E. DORN, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, in «Medium Aevum», vol. 10, München 1967.

G. DOTTIN, *La religion des Celts*, Paris 1904.

MARY DOUGLAS (a cura di), *Witchcraft and Sorcery, Selected Readings*, Harmondsworth 1970.

A. G. DRACHMANN, *Ktesbios, Philon and Heron. A Study in ancient Pneumatics*, Kopenhagen 1948.

LENE DRESEN-COENDERS, *Witches as Devils' Concubines. On the Origin of Fear of Witches and Protection against Witchcraft*, in Ead. (a cura di), *Saints and She-Devils. Images of Women in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, London 1987, pp. 59-82.

M. DROGIN, *Anathema: Medieval Scribes and the History of Book Curses*, Totowa 1983.

RICHARD VAN DÜLMEN, *Hexenwelten, Magie, Imagination*, Frankfurt a. M. 1987.

ALAN DUNDES, *The Evil Eye: a Casebook*, Madison, Wisconsin, 1992.

W. DÜRIG, *Das Ordal der Psalterprobe im Codex Lat. Mancensis 100*, in «Münchner theolog. Zs.», n. 24, 1973, pp., 266-78.

ID., *Die Verwendung des so genannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und der Literatur*, in «Münchner theolog. Zs.», n. 27, 1976, pp. 71-84.

WILLIAM EAMON, *Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance*, in «Janus», 1983, pp., 171-212.

ID., *Books of Secrets in Medieval and Early Modern Sciences*, in «Sudhoff Ar-

chiv», n. 69, 1985, pp. 26-49 (trad. it. *La scienza e i segreti della natura. I «Libri di segreti» nella cultura medievale e moderna*, Genova, ECIG, 1999).

KARL EBEL, *Allerlei Todes- und Liebeszauber*, in «Hess. Bl. F. Vkde», vol. III, Leipzig 1904.

ALFRED EBENBAUER, *Reinfried von Braunschweig*, in *VL*, vol. 5, Berlin 1985, coll. 1173-76.

ID., *Antike Stoffe*, in Volker Mertens – Ulrich Müller (a cura di), *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, pp. 247-90.

ID., *Der "Apollonius von Tyrlant" des Heinrich von Neustadt und die bürgerliche Literatur im spätmittelalterlichen Wien*, in H. Zemann – F. P. Knapp (a cura di), *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert (Mittelalter bis frühe Neuzeit)*, parte I, Graz 1986, pp. 311-47.

O. EBERMANN, *Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt*, in «Palaestra», n. 24, Berlin 1921.

K. A. ECKHARDT, *Die Gesetze des Karolingerreiches, 714-911*, Weimar 1934.

HANS JÖRG EGGER, *Die magischen Gegenstände in der altisländischen Prosaliteratur*, Leipzig 1932, pp. 53-76.

RUDOLF EGGER, *Liebeszauber*, in «Jb. Des österr. archäol. Inst.», 1948, pp. 112-20.

ID., *Kostbares Zaubergerät*, in «Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgerland», 35, Eisendstadt 1966, pp. 66-73.

FRITZ EICHENGRÜN, *Gerbert als Persönlichkeit*, Leipzig 1928.

GERHARD EIS, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, pp. 88-109.

ID., *Mittelalterliche Fachprosa der Artes*, in Wolfgang Stammler (a cura di), *Deutsche Philologie in Aufriss*, vol. 2, Berlin 1960, coll. 1103-1216.

ID., *Mort und Verwandtes*, in *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, pp. 88-109.

ID., *Wahrsagetexte des Spätmittelalters*, Berlin 1956.

ID., *Probleme der mittelalterlichen Onomatomantie*, in *Atti e memorie del VII congresso internazionale delle scienze onomastiche*, vol. 3, Firenze 1961, pp. 153 sgg.

S. EITREM, *Die Magie in der Tragödie*, in «Symbolae Osloensis», XXI, 1941.

MIRCEA ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M. 1970.

ID., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Mediterranee, 1999.

ID., *Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte*, Salzburg 1978.

RALPH W. ELLIOT, *Runes, Yews, Magic*, in «Speculum», 32, 1957, pp. 250-62.

U. ENGELEN, *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*, Leiden 1977.

FELICIA ENGELMANN, *Der Zauber der Macht. Politik und Geheimwissenschaft in Konrad Kyesers Bellifortis*, Neuried 2001.

IMMANUEL ETKES, *Ba'al Hashem: the Besht; Magic, Mysticism, Leadership*, Jerusalem 2000.

K. EUBEL, *Vom Zaubereiunwesen Anfang des 14. Jahrhunderts*, in «Hist. Jb.», 18, 1897, pp. 608-31.

W. Y. EVANS-WENTZ, *The Fairy Faith in Celtic Countries*, Oxford 1911.

E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937 (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Raffaello Cortina, 2002).

ERIC EVE, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, in «Journal for the Study of the New Testament», serie supplementare, 231, Sheffield 2002.

ULRICH FALK, *Zur Folter im deutschen Strafprozeß. Das Regelungsmodell von Benedict Carpzov*, in «Forum historiae iuris. Rechtshistorische Internetzeitschrift», 2000.

CAIRE FANGER, *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Stroud 1998.

EDMOND FARAL, *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, ristampa New York 1970.

CHRISTOPH FASBENDER, *von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener: Untesuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgstextes Jacobs von Paradies*, con una firma autografa a stampa, in *Jenaer germanistische Forschungen*, vol. 12 e diss., Jena 1998.

H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Köln/Graz 1964.

FRANZ MARIA FELDHAUS, *Die Technik der Antike und des Mittelalters*, Leipzig 1931.

SIEGBERT FERCKEL, *"Hexensalbe" und ihre Wirkungen*, in «Kosmos», vol. 50, Stuttgart 1954.

HANNELORE FIEG, *Ritualmord und Satanskultbeschuldigungen in Spätantike, Mittelalter und früher Neuzeit. Christen und Juden, Ketzer und Hexen*, tesi di laurea, Università di Innsbruck, 2000.

STEVEN FISCHER, *The Dream in the Middle High German Epic*, in «Australian and New Zealand Studies in German Language and Literature», n. 10, Bern 1978.

ID., *Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams*, in *AfKg*, n. 65, 1983, pp. 1-20.

EVE, *Eine Mittelalterliche Somnia-Danielis-Handschrift in deurscher Sprache*, in *AfKg*, n. 65, 1983, pp. 307-28.

VALERIE I. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton 1991.

MARIE THERES FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993.

CHARLES FOULON, *La fée Morgue chez Chrétien de Troyes*, in *Mélanges J. Frappier*, vol. 1, pp. 283-90.

A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1909.

JAMES FRAZER, *The Golden Bough*, London 1981[2] (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma, Newton Compton, 2006[2]).

ELISABETH FRENZEL, *Stoffe der Weltlteratur*, Stuttgart 1983[6].

HERMANN FUNKE, *Die Majestäts- und Magierprozesse bei Ammianus Marcellinus*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 10, 1967, pp. 45-175.

FRANK FÜRBETH, *Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk*, Tübingen 1992.

ID., *Zum begriff und Gegenstand von Magie im Spätmittelalter. Ein Forschungsproblem oder ein Problem der Forschung*, in «Jahrbuch de Oswald von Wolkenstein Gesellschaft», 12, 2000, pp. 411-22.

G. HOHN GAGER, *Curse Tablets and binding Spells from the Ancient World*, New York / Oxford 1992.

N. GARSOIAN, *The Paulician Heresy*, Paris 1967.

G. GARY, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956.

MOSES GASTER, *The Sword of Moses*, London 1896.

THEODOR GASTER, *Amulets and Talismans*, in Mircea Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religions*, Amsterdam 1987, vol. 1, pp. 242-46.

HILDEGART GEERTZ, *An Anthropology of Religion and Magic*, in «Journal of Interdisciplinary History», 6, 1975, pp. 1-89.

MANFRED GEIER, *Die Magische Kraft der Poesie. Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs*, in *DVjS*, 56, pp. 242-46.

O. GEISSLER, *Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen*, Halle 1908.

FELIX GENZMER, *Germanische Zaubersprüche*, in «Germanisch-Romanische Monatschrift», 32 (N. F. I., 1950/1951), pp. 21-35.

HILDEGARD GERLACH, *Hexe*, in *EM*, vol. 6, Berlin 1990, coll. 960-92.

GUDRUN GERSMANN, *Ans Gemächt gegriffen. Zur Archäologie eines männlichen Umgangs mit der Hexe*, in Wolfgang Schmale (a cura di), *Mannbilder. Ein Lese- und Quellenbuch zur historischen Männerforschung*, Berlin 1998, pp. 155-81.

EAD., *Vom Gottesurteil zum Alltagsbuch: Zur Bedeutung der Wasserprobe in der Frühen Neuzeit*, in Bernd Busch (a cura di), *Wasser. Elemente des Naturhaushalts I* («Schriftenreihe Forum», 1), Köln 2000, pp. 157-67.

EAD., *Der Kampf um die Gerichtsbarkeit, Adlige Hexenpolitik im frühneuzeitlichen Fürstbistum Münster*, in Paul Münch (a cura di), *"Erfahrung" als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte* («Historische Zeitschrift Beihefte», 31), München 2001.

MARION GIBSON, *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*, London 1999.

ALBERT GIER, *Giftmädchen*, in *EM*, vol. 5, Berlin 1987, coll. 1240 sg.

CARLO GINZBURG, *I benandanti*, Torino, Einaudi, 2002.

ID., *Nächtliche Zusammenkünfte. Die lange Geschichte des Hexensabbat*, in «Freibeuter», 25, 1985.

ID., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

GRILLOT DE GIVRY, *Witchcraft, Magic, Alchemy*, New York 1971.

REINHOLD GLEI, *Medea*, in *EM*, vol. 9, Berlin 1999, coll. 464-66.

A. M. GOICHON, *Ibn Sīnā*, in *EI²*, vol. III, Leiden 1971, coll. 965-72.

JUDAH GOLDIN, *The Magic of Magic and Superstition*, in Elisabeth Schüssler Fiorenze (a cura di), *Aspects of Religions and Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame, Indiana, 1976.

RICHARD GORDON, *Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri*, in H. Kippenberg – P. Schäfer (a cura di), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposion*, Leiden/New York/Köln 1997, pp. 65-92.

JOSEPH VON GÖRRES, *Die christliche Mystik*, Regensburg 1879-1890.

KARL-HEINZ GÖTTERT, *Magie. Zur Geschichte des Streits um die magischen Künste unter Philosophen, Theologen, Medizinern, Juristen und Naturwissenschaftlern von der Antike bis zur Aufklärung*, München 2002.

FRANK GRACE, *The Medieval French Drama*, Oxford 1952.

ARTURO GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino 1893.

FRITZ GRAF, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1992 (trad. it. *La magia del mondo antico*, Bari, Laterza, 1994).

ID., *How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic*, in H. Kippenberg – P- Schäfer (a cura di), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposion*, Leiden/New York/Köln 1997, pp. 93-114.

KLAUS GRAF, *Carlo Ginzburgs "Hexensabbat" – Herausforderung an die Methodediskussion in der Geschichtswissenschaft*, in «Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften», 5, 1993, pp. 1-16.

HERMANN GRAUERT, *Neue Dante-Forschung*, in «Hist. Jb. XVIII», 1897, pp. 58-87.

JAKOB GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 3 voll., Berlin 1870.

REGINE GRUBE-VERHOEVEN, *Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in Zauberei und Frömmigkeit*, in («Volksleben», 13), Tübingen 1966.

W. J. GRUFFYDD, *Math Vab Mathonwy*, Cardiff 1928.

HERBERT GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter (1935)*, versione riveduta, Darmstadt 1961.

ID., *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in Herbert Grundmann, *Ausgewählte Schriften*, vol. 3, («Schriften der Monumenta Germaniae Historica», 25), Stuttgart 1976, pp. 313-27.

AARON GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1989.

E. D. GÜTING, *Michael Beheims Gedicht gegen den Aberglauben und seine lateinischen Vorlagen. Zur Tradierung des Volksglaubens im Spätmittelalter*, in *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württenberg*, 1974-1977, pp. 197-220.

BERNHARD HAAGE, *Aberglauben und Zauberei in der mittelhochdeutschen Dichtung*, in «Mannheimer Berichte», 30, 1986, pp. 53-72.

ID., *Dichter, Drogen und Hexen um Hoch- und Spätmittelalter*, in «Würzburger medizin-hist. Mitteilungen», 4, 1986, pp. 63-83.

CHRISTOPH ULRICH HAHN, *Geschichte der neumanichäischen Ketzer*, ristampa dell'edizione di Stuttgart del 1845, 3 voll., Darmstadt 1968.

M. HAIN, *Burchard von Worms († 1025) und der Volksglaube seiner Zeit*, in «Hess. Bl. F. Vkde», 47, 1956, pp. 39-50,

FRIEDRICH HÄLSIG, *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig 1910.

A. G. VAN HAMEL, *Odin hanging on a Tree*, in «Acta Philologica et Scandinavica», 7, 1932-33, pp. 260-88.

REINHOLD HAMMERSTEIN, *Macht und Klang. Tönende Automaten als Realitäten und Fiktion in der alten und mittelalterlicher Welt*, Bern 1986.

IRMGARD HAMPP, *Beschwörung, Segen, Gebet*, Stuttgart 1961.

ID., *Zum Wesen des Zauberspruchs*, in «Der Deutschunterricht», 3, 1961, pp. 58-76.

J. HANIKA, *Bercht schlitzt den Bauch auf – Rest eines Initiationsritus?*, in «Stifter Jb.», 2, 1951, p. 39-53.

BERT HANSEN, *Science and Magic*, in David C. Lindberg (a cura di), *Science in the Middle Ages*, Chicago 1981, pp. 483-515.

JOSEPH HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgungen*, München 1900.

ID., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn 1901.

LIESELOTTE HANSMANN – LENZ KRISS-RETTENBACH, *Amulett und Talisman*, München 1966.

L. HARF-LANCNER, *Les fées au Moyen Âge*, Paris 1984.

DIETER HARMENING, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.

A. VON HARNACK, *Das gnostiche Buch Pistis-Sophia*, Leipzig 1891.

KIRSTEN HASTRUP, *Iceland: Sorcerers and Paganism*, in Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford 1989, pp. 383-402.

WALTER HAUG, *Der Teufelspakt vor Goethe oder Wie der Umgang mit dem Bösen*

als felix culpa zu Beginn der Neuzeit in die Krise gerät, in «DVJS», 75, 2001, pp. 185-215.

THOMAS HAUSCHILD, *Der böse Blick. Ideensgeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchung*, Hamburg 1982.

JÖRG HAUSTEIN, *Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart 1990.

GEROLD HAYER, *Konrad von Megenberg: "Das Buch der Natur": Untersuchungen zu seiner Text- und Überlieferungsgeschichte*, («Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters», 110), in parte pubblicato come tesi per l'abilitazione, Salzburg 1992, Tübingen 1998.

ID., *Hexen heute*, in *Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie*, vol. 9, Würzburg 1991.

ID., *Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute: Skizze zur Geschichte des Aberglaubens*, in *Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie*, vol. 10, Würzburg 1991.

HEINEKAMP – MITTLER (a cura di), *Magia naturalis und die Entstehung der moderner Naturwissenschaft*, in *Symposion Hannover 1975*, Wiesbaden 1978.

BARBARA HELBLING-GLOOR, *Natur- und Aberglauben in "Policratius" des Johann von Salisbury*, Zürich 1956.

LEOPOLD HELLMUTH, *Die germanische Blutbrüderschaft. Ein typologischer und völkerkundlicher Vergleich*, («WAGAPH», 7), Wien 1975.

ALBERT HENRICHS, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians*, in P. Grenfield – J. A. Jungmann (a cura di), *Kyriakon, Fs. Johann Quasten*, Münster 1973², pp. 18-35.

BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf 1996.

ID. (a cura di), *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, edizione riveduta, Warendorf 2001³.

ADOLF HERTEL, *Verzauberte Örtlichkeiten und Gegenstände in der altfranzösischen Dichtung*, dissertazione, Göttingen 1908.

G. HERTEL, *Abergläubische Gebräuche aus dem Mittelalter*, in «ZfVkde», 11, 1901, pp. 272 sgg.

OTTO HERZIG, *Lukian als die Quelle für die antike Zauberei*, Tübingen 1940.

D. HILL, *Kustā ben Lukā*, in *EI²*, vol. 5, Paris 1986, p. 154.

GLENN HINSON, *Irenaeus*, in *Encyclopedia of Religion*, vol. 7, pp. 280-83.

RUDOLF HIS, *Das Strafrecht des Mittelalters*, Weimar 1935.

FRITZ E. HOEVELS, *Märshen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius*, Amsterdam 1979.

GERDA HOFFMANN, *Beiträge zur Lehre von den durch Zauber verursachten Krankheiten und ihrer Behandlung in der Medizin des Mittelalters*, in «Janus», 37, 1933, pp. 129-44.

ERHART HOFFMEISTER, *Rasis Traumlehre, Traumbücher des Spätmittelalters*, in *AfKg*, 51, 1969, pp. 137-159.

OTTO HÖFLER, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* («Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl.», 279), Wien 1973.

CHRISTINA HOLE, *Some Instances of Image Magic in Great Britain*, in Venetia Newall (a cura di), *The Witch Figure*, London 1964, pp. 80-94.

VERENA HOLZMANN, *"Ich beswer dich wurm und wyrmin...". Formen und Typen*

altdeutscher Zaubersprüche und Segen («WAGAPH», 36), dissertazione universitaria Wien 1997, Bern 2001.

THEODOR HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 voll., Leipzig 1921-1924, Amsterdam1974².

KAREL HORALEK, *Geist im Glas*, in *EM*, vol. 5, coll. 922-928.

RICHARD HORSLEY, *Who were the Witches*, in «Journal of Interdisciplinary History», 9, 1979, pp. 689-715.

RONNIE PO-CHIA HSIA, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven 1988.

DIETRICH HUSCHENBETT, *Der Jüngere Titurel*, in *Verfasserlexikon*, vol. 1, coll. 200-201.

ID., *Priesterkönig Johannes*, in *VL*, vol. 7, Berlin 1989, coll. 828-42.

W. JACOBI, *Die Ekstase der alttestamentlischen Propheten*, München 1920.

F. JACOBY, *Johannisevangelium*, in *HdA*, vol. 4, coll. 731-733.

WALTER JAIDE, *Wesen und Herkunft des mittelalterlichen Hexenwesens im Lichte der Sagaforschung*, Leipzig 1936.

ADOLF JAKOBY, *Die Zauberbücher vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, in *Mitt. d. Schles. Ges. f. Vkde*, vol. 31, 1931, pp. 208-28.

JOHANNES JANOTA, *"Folz Hans"*, in *VL*, vol. 2, Berlin 1980, coll. 769-93.

NAOMI JANOWITZ, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London/New York 2001.

KONRAD JARAUSCH, *Der Zauber in der Isländersagas*, in «ZfVkde», 1919, pp. 237-68.

ANN JEFFERS, *Magic and Diviniation in Ancient Palestine and Syria*, in «Studies in the History and Culture of the Ancient Near East», 8, Leiden 1996.

CLAUDE JENKINS, *Saint Augustine and Magic*, in A. Underwood (a cura di), *Science, Medicine and History*, London 1953, pp. 131-40.

M. C. S. J. JENNINGS, *Heaven Defend me from a Welsh Fairy: The Metamorphosis of Morgain la Fée in the Romances*, in G. L. Burgess (a cura di), *Court and Poet*, Liverpool 1981.

J. JOLIVET, *Al-kīndī*, in *EI²*, vol. 5, Leiden 1986, pp. 124-26.

DAVID R. JORDAN, *Contributions to the Study of Greek defixiones*, Ann Arbor 1992.

ID., *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 May 1997.

JUNGBAUER, *Mittag*, in *HdA*, vol. 6, coll. 398-412.

ID., *Mittagsgespent*, in *HdA*, vol. 6, coll. 414-18.

CLARK HOWARD KEE, *Magic and Messiah*, in J. Neussner – E. Frerichs (a cura di), *Religion, Science and Magic*, New York 1989.

ID., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, New York 1986.

GUNDOLF KEIL, *Hiltgart von Hurnheims mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des "Secretum secretorum"*, in «Anzeiger für deutsches Altertum», 80, 1969, pp. 166-69.

ID., *Literaturbegriff und Fachprosaforschung*, in «Jb. f. internat. Germ.», 2, 1970, pp. 289 sgg.

HENRY ANSGAR KELLY, *English Knights and Fear of Sorcery*, in «Medieval Studies», XXXIX, 1972, pp. 203-38.

ID., *Inquisitions and Other Trial Procedures in the Medieval West*, («Variorum Collected Studies»,708), Aldershot 2001.

E. M. KENNEDY, *The Role of the Supernatural in the First Part of the Old French prose Lancelot*, in *Mélanges F. Whitehead*, Manchester 1973, pp. 173-84.

M. KERNER, *Studien zum Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, Aachen 1969.

RICHARD KIECKHEFER, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture 1300-1500*, London 1976.

ID., *Repressions of Heresy in Medieval Germany*, Liverpool 1979.

ID., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1990 (trad. it. *La magia nel Medioevo*, Bari, Laterza, 2004).

ID., *Unquiet Souls*, Chicago, 1984.

ID., *Sainthood*, Berkeley 1988.

ID., *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud 1997.

CARL KIESEWETTER, *Faust in der Geschichte und Tradition*, Leipzig 1893.

HANS KIPPENBERG – G. LUCHESI (a cura di), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Controverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M. 1987.

HANS KIPPENBERG – P. SCHÄFER (a cura di), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposion*, Leiden/New York/Köln 1997.

GÁBOR KLANICZAY, *Shamanistic Elements in Central European Witchcraft*, in Mihaly Hoppal (a cura di), *Shamanism in Eurasia*, vol. 1, Göttingen 1984, pp. 404-22.

ID., *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*, Berlin 1990.

ID., *Der Hexensabbat im Spiegel von Zeugenaussagen in Hexen-Prozessen*, in «Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften», vol. 5, 1993, pp. 31-54.

JOSEPH KLAPPER, *Das Gebet im Zauberglauben des Mittelalters*, in «Mitt. d. Schles. Ges. f. Vkde», vol. 9, 1907, pp. 5-41.

ID., *Die soziale Stellung des Spielmanns im 13. und 14. Jahrhundert*, in «ZfVkde», vol. 40, 1931, pp. 111-19.

MARTHA KLEINHANS, *Gotterfülltheit und Teufelsbesesseheit? Cumäysche Sybille und Pythia Phemonoe in altfranzösischen Texten*, in Martine Guille – Reinhad Kiesler (a cura di), *Romania una et diversa. Philolog. Studien für Theodor Berchem zum 65. Geburtstag*, vol. 2: *Literaturwissenschaft*, Tübingen 2000, pp. 654-78.

M. KLOSE, *Der Roman Claris und Laris in seinen Beziehungen zur altfranzösischen Artusepik des 12. und 13. Jahrunderts*, in «Zs. f. roman. Phil. Beih.», 63, dissertazione, Halle 1916.

HEINRICH P. KOCH, *"Moly" – der Zauberlauch der griechischen Mythologie*, in «Geschichte der Pharmazie», anno 47, 2-3, 1995, pp. 34-44.

PAUL KOETSCHAU, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origines gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prologomena zu einer kritischen Ausgabe*, Leipzig 1889.

MARTIN KORENJAK, *Die Erichtoszene in Lukians Pharsalia: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M. 1996.

CHARLES ALAN KORS – EDWARD PETERS (a cura di), *Witchcraft in Europe 400-1700: A Documentary History*, ed. riv., Philadelphia 2001².

R. KÖSTLER, *Der Anteil des Chrsitentums an den Ordalien*, in «Zs. f. Rechtsgesch.», 33, 1912.

C. H. KRAELING, *Was Jesus Accused of Necromancy?*, in «Journal of Biblical Literature», 59, 1940, pp. 147-57.

A. H. KRAPPE, *Über die Episode des Château des Caroees im Méraugis de Portlesgues*, in «Zs. f. frz. Sprache u. Lit.», 57, 1933, pp. 156-62.

S. KRAUSS, *Geschichte der jüdischen Ärzte*, Wien 1930.

L. KRESTAN – A. HERMANN (a cura di), *Cyprian II*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, 1957, pp. 467-77.

LEOPOLD KRETZENBACHER, *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968.

WILLY KROGMANN, *Der Wartburgkrieg*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1953[1], coll. 843-64.

FRANZ-J. KUHLEN, *Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel im Mittelalter*, Stuttgart 1983.

HUGO KUHN, *Gottfried von Straßburg*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 153-68.

RAICHARD KÜHNAU, *Gefangene Geister*, in «Mitt. d. Schles. Ges. f. Vkde», voll. 13-14, Breslau 1911/1912, pp. 98-120.

KONRAD KUNZE, *Jacobus a Voragine*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 452-56.

EVA LABOUVIE, *Zauberei und Hexenwesen*, Frankfurt 1991.

EAD., *Wissenschaftliche Theorien – rituelle Praxis. Annährungen an die populäre Magie der Frühen Neuzeit im Kontext der Magie- Und Aberglaubensforschung*, in «Historische Anthropologie», 2, 1994, pp. 287-307.

CHRISTINA LARNER, *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland*, premessa di Norman Cohn, Baltimore 1991.

EAD., *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford 1984.

JACQUES LE GOFF, *La civilisation de l'Occident Médiéval*, Paris 1977[1], 1984 (trad. it., *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino, Einaudi, 1981).

H. CHARLES LEA, *Materials Towards a History of Witchcraft*, 3 voll., New York 1957.

ID., *A History of the Inquisition*, 3 voll., traduzione tedesca di Hansen, Bonn 1905-1913.

CLAUDE LECOUTEUX, *Lamia*, in «Euphorion», 75, 1981, pp. 360-65.

ID., *Der Bilwiz*, in «Euphorion», 82, 1988, pp. 238-50.

ID., *Hagazussa, Striga, Hexe*, in «Hess. Bl. F. Vkde», 15, 1989, pp. 57-70.

ID., *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*, Köln 1987.

ID., *Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf 2001.

ALFRED LEHMANN, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart 1925.

HARTMUT LEHMANN – OTTO ULBRICHT (a cura di), *Vom Unfug des Hexen-Prozess: Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden 1992.

DAVID WALTER LEINWEBER, *Witchcraft and Lamiae in "The Golden Ass"*, in «Folklore», 105, 1994, pp. 77-82.

C. FR. LEISCHNER, *Die Zauberkunst aller Zeiten und Nationen namentlich des ägyptischen Altertums und das neunzehnten Jahrhunderts*, Ilmenau 1833.

H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Bern 1985.

RAINER LENG, *Kriegstechniche Bilderhandschriften zwischen Magie und Handwerk. Ein Vergleich zwischen Konrad Kyesers "Bellifortis", dem Cgm 600 und anderen Codices*, Würzburg 1995.

REBECCA LESSES MACY, *Ritual Practises to Gain Power. Adjurations in the Hekhalot Literature. Jewish Amulets, and Greek Revelatory Adjurations*, Cambridge/Massachusetts, dissertazione della Harvard University 1995.

SIEGFRIED LEUTENBAUER, *Hexerei und Zaubereidelikte in der Literatur von 1450-1550*, Berlin 1972.
BRIAN P. LEVACK, *Possession, Witchcraft, and the Law in Jacobean England*, in «Washington and Lee Review», 52, 1996, pp. 1613-40.
ISAAC LEVI, *Le Juif Sorcier*, «RGJ», XXII, 1891, p. 232 sg.
SAUNDERS LEWIS, *Manawy don Mab Llyr, Math Mab Mathonwy*, London 1969.
HANS LEWY, *Chaldean oracles and Theurgy*, Cairo 1956.
KARIN LICHTBLAU, *Motiv – index der mittelhochdeutschen Artusromane bis 1240*, Wien 1989.
FELIX LIEBRECHT, *Zur Vergiliussage*, in «Germania», 10, 1865, pp. 406-16.
UTA LINDGREN, *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium. Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter der Ottonen*, in «Sudhoffs Archiv Beiheft», 18, Wiesbaden 1976.
THOMAS LINSENMANN, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin 2000.
WOLFGANG LIPP, *Magie – Macht – Gefahr. Zur Soziologie des Irrationalen*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 66, 1984, pp. 389-423.
EDGAR A. LIST, *Holda and the Venusbergi*, in «Journal of American Folklore», 73, 1960, pp. 307-11.
ID., *Is Frau Holda the Virgin Mary*, in «German Quarterly», 32, 1953, pp. 80-84.
JEANNE LODS, *Le Roman de Perceforest, Origines, composition, caractères, valeur et influence*, Geneve 1951.
C. GRANT LOOMIS, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge/Mass. 1948.
LAURA HIBBARD LOOMIS, *Secular Dramatics in the Royal Palace, Paris 1378, 1389 and Chaucer Tregetours*, in «Speculum», 33, pp. 242 sgg.
R. S. LOOMIS, *Morgain la Fée and the Celtic Goddesses*, in «Speculum», 20, 1945, pp. 183-203.
ID., *Morgain la Fée in Oral Tradition*, in «Romania», 80, 1959, pp. 337-67.
ELMAR M. LOREY, *Heinrich der Werwolf. Eine Geschichte aus der Zeit der Hexenprozesse mit Dokumenten und Analysen*, Frankfurt a. M. 1998.
GEORG LUCK, *Hexen und Zauberei in der römischen Dichtung*, Zürich 1962.
ID., *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neussner – E. Frerichs (a cura di), *Religion, Science and Magic in Concert and Conflict*, New York 1989, pp. 185-225.
ID., *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, Stuttgart 1990 (trad. it. *Il magico nella cultura antica*, Milano, Mursia, 1994).
ANTHONY E. LUENGEO, *Magic and Illusion in the Franklin's Tale*, in «Journal of English and Germanic Philology», 77, 1978, pp. 1-16.
WOLFGANG MAAZ, *Gervasius von Tilbury*, in *EM*, vol. 5, Berlin 1887, coll. 1109-22.
JOHN MACALINDON, *Magic Fate and Providence in Medieval narrative and Sir Gawein and the Green Knights*, in «Review of English Studies», 16, 1965, pp. 121-39.
JOHN ASCOTT MACCULLOCH, *Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh 1911.
B. MACDONALD, *Sīhr*, in *EI*², vol. 4, Leiden 1934.
ID., *Al-Gazālī*, in *EI*², vol. 2, Leiden 1927, pp. 154-57.
ALAN MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1970, 1999².
LUTZ MACKENSEN, *Bilwis*, in *HdA*, vol. 1, coll. 1308-1324.
RAMSEY MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge/Mass. 1966.
MAIA MADAR, *Werewolves and Poisoners*, in Bengt Ankarloo – Gustav Henning-

sen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford 1989, pp. 257-72.

HUGO MAGNUS, *Der Aberglauben in der Medizin*, Breslau 1903.

ANNELIESE MAIER, *Eine Verfügung Johannes XXII, über die Zuständigkeit der Inquisition bei Zaubereiprozessen*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 22, Rom 1952, pp. 226-46.

STEPHAN MAKSYMIUK, *The Court Magician in Medieval German Romance*, in Wolfgang Harms (a cura di) *Mikrocosmos. Beiträge zur Literaturwiss. u. Bedeutungsforschung*, vol. 4, Bern 1992.

E. MÂLE, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France: étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur les sources d'inspiration*, Paris 1948[8].

BRONISLAW MALINOWSKI, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt a. Main 1983.

KARL MANITIUS, *Magie und Rhetorik bi Anselm von Besate*, in *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, 12, 1952, pp. 52-72.

ANNA MANKO-MATYSIAK, *Das Teufelsmotiv in der schlesischen Wunderzeichenliteratur der Frühen Neuzeit*, Marburg 1999.

RAOUL MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Âge*, Paris 1975.

MAX MARWICK (a cura di), *Witchcraft and Sorcery*, London 1982.

HEINRICH MARZELL, *Alraun*, in *HdA*, vol. 1, coll. 312-24.

ID., *Springwurz*, in *HdA*, vol. 6, coll. 381-93.

ID., *Zauberpflanzen und Hexentränke*, Stuttgart 1964.

HANS DIETER MAURITZ, *Der Ritter im magischen Reich. Märchenelemente im französischen Abenteuerroman des 12. und 13. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1974.

LOIS FERDINAND ALFRED MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Âge, ou étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à jours*, Paris 1860.

J. T. MCNEILL, *Folk-Paganism in the Penitentials*, in «Journal of Religion» XIII, 1933, pp. 450-66.

CHRISTOPHER MELBOURNE, *The illustrated History of Magic*, London 1975.

GUSTAV MENSCHING, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957.

VOLKER MERTENS, *Artus*, in Ulrich Müller (a cura di), *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, pp. 290-340.

ID., *Jakob von Paradies*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 478-87.

PAULE MERTENS-FONCK, *Morgan, Fées et Déesse*, in *Mélanges R. Lejeune*, vol. 2, Crembloux 1969, coll. 1067-6.

E. MEYER, *Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos*, in «Hermes», LII, 1917, coll. 371-424.

K. MEYER, *Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte*, Basel 1884.

PAUL MEYER, *Alexandre le Grand dans la littérature français du Moyen Âge*, Paris 1886.

JULES MICHELET, *Le procès des Templiers*, in *La Sorcière*, 2 voll., Paris 1952.

ID., *Satanism and Witchcraft, a Study in Medieval Superstition*, London 1965.

H. C. ERIK MIDELFORT, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. Their Social and Intellectual Foundations*, Stanford 1972.

ID. (a cura di), *Religion and the People 800-1700*, Asheville, NC 1979.

ID., *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford 1999.
PATRICIA C. MILLER, *Dreams in the Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
A. G. MOLLAND, *Roger Bacon as Magician*, in «Traditio», 30, 1974, pp. 447-60.
ULRICH MONTAG, *Der "Bellifortis" des Konrad aus Eichstätt: ein Bavaricum allerersten Ranges bereichert seit kurzem die Bestände der Bayerischem Staatsbibliothek*, München 2000.
ID., *Kampffahrzeuge und Panzer in Konrad Kyesers kriegtechnischer Handschrift "Bellifortis" 1405*, in «Globulus», 1994, pp. 56-68.
WILLIAM MONTER, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca, NY 1976.
HUBERT MORDEK – MICHAEL GLATTHAAR, *von Wahrsagerinnen und Zauberern. Ein Beitrag zur Religionspolitik Karls des Großen*, in «AfKg», 75, 1993, pp. 33-64.
KARL MÜLLENHOFF – WILHELM SCHERER, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert*, 2 voll., Berlin 1892.
IRMGARD MÜLLER, *Liebestränke*, in Xenia von Ertzdorff – Marianne Wynn (a cura di), *Liebe, Ehe, Ehebruch*, in «Beitr. z. dt. Phil.», 58, Gießen 1984, pp. 71-87.
UTE MÜLLER, *Mondwahrsagetexte aus dem Spätmittelalter*, dissertazione, Berlin 1971
W. MÜLLER-BERGSTRÖM, *Gottesurteil*, in *HdA*, vol. 3, 1930, coll. 994-1064.
RUDOLF VAN NAHL, *Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johann Weyers (1515-1588)*, Bonn 1983.
MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK, *Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne*, in «Zs. F. histor. Forsch», 27 (2000), pp. 321-64.
R. H. NICHOLSON, *The Trial of Christ the Sorcerer in the York Cycle*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 16 (1986), pp. 125-69.
W. NIGG, *Das Buch der Ketzer*, Zürich 1949.
MARTIN NILSON, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, München 1950².
MARTIN NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1921.
ARTHUR DARBY NOCK, *Paul and the Magus*, in K. Lake – H. J. Cadbury (a cura di), *The Beginning of Christianity Part I: the Acts of the Apostles*, London 1933, pp. 164-68.
TOBIAS NORLIND, *Spiritusglaube in Schweden*, in «ZfVkde», 25, 1915, pp. 223-27.
R. NORRIS, *Theurgy*, in *Encyclopedia of Religions*, vol. 9, pp. 481-83.
TH. OAKLEY, *The Penitentials as Sources for Medieval History*, in «Speculum», XV, 1940, pp. 210-33.
JAMES OBELKEVICH (a cura di), *Religion and the People*, Chapell Hill 1979.
ID., *Witchcraft, magic and the Occult*, in E. Steve Ozment (a cura di), *Reformation Europe. A Guide to Research*, St. Louis 1982.
PETER OCHSENBEIN, *Heinrich von Neustadt*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 838-45.
J. P. A. OGILVY, *Mimi, Scurrae, Histriones. Entertainer of the early Middle Ages*, in «Speculum», 38, 1963, pp. 603-19.
FRIEDRICH OHLY, *Kommentar zum Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg*, 3 voll., Amsterdam 1984.
CLAUDIA OPITZ, *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung. Ein Reader*, Freiburg i. Br. 1995.
HORST OPPENHEIM, *Klingsor*, in *VL*, vol. 2, Berlin 1936, coll. 811-17.

WALTER PABST, *Venus und die mißverstandene Dido. Literarische Ursprünge des Sibyllen- und des Venusberges*, Hamburg 1955.

GASTON PARIS – JAKOB ULRICH (a cura di), *Merlin, Roman en prose du XIIIe siècle*, Paris 1883.

H. PARRY, *Thelxis. Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry*, Lanham/New York 1992.

PETER PARTNER, *The Murdered Magicians. The Templars and their Myth*, Oxford 1982.

TORSTEN PASSIE, *Schamanismus: eine kommentierte Bibliographie 1914-1998; 125 Bücher und Dissertationen in Kurzrezensionen*, III ed. ampliata, Hannover 1999.

MARIA PATERA, *Les rites d'extraction des plantes dans l'Antiquité. Magie, botanique et religion. L'example de la mandragore*, in «Revue des Archéologues et Historiens d'Art», vol. 20, 1994, pp. 21-34.

L. A. PATON (a cura di), *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance*, New York 1960, pp. 280-307.

ALEXANDER PATSCHOVSKY, *Der Ketzer als Teufelsdiener*, in H. Mordek (a cura di), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann*, Tübingen 1991, pp. 317-34.

RICHARD PERGER, *Schwarzkünstler und Ordensmann. Aus del Leben der Schottenpriors und Seitenstettner Abtes Benedikt († 1441)*, in «Wiener Geschichtsblätter», 32, 1977, pp. 167-76.

EDWARD PETERS, *The Magician, the Witch and the Law*, Cambridge 1981.

EDWARD PETERS – ALAN C. KORS (a cura di), *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History*, Philadelphia 1978.

IID., *Witchcraft in Europe 400-1700: A Documentary History, revised by Edward Peters*, Philadelphia 2001.

ERIK PETERSON, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg i. Br. 1959, pp. 205-21.

LEANDER PETZOLDT, *Albertus Magnus*, in *EM*, vol. 1, Berlin 1977, coll. 255-61.

ID., *Magie und Religion*, in «Wege der Forschung», 377, Darmstadt 1978.

WILL-ERICH PEUCKERT, *Festmachen*, in *HdA*, vol. 2, coll. 1353-68.

ID., *Das 6. und 7. Buch Mosis*, in «Zs. F. dt. Phil.», 76, 1957, coll. 163-86.

ID., *Hexensalben*, in «Medizinischer Monatsspiegel», vol. 8, Darmstadt 1960.

ID., *Albertus Magnus*, in *Handwörterbuch der Sage*, Göttingen 1963, coll. 256-58.

F. PFISTER, *Atzmann*, in *HdA*, I, coll. 671 sg.

E. PHILIPOT, *Un épisode de Erec et Enide. Mabon l'enchanteur*, in «Romania», XXV, 1896. pp. 258-94.

KARL PLENZAT, *Die Theophiluslegenden in der Dichtung des Mittelalters*, Berlin 1926.

EVA POCS, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989.

EAD., *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1998.

RENÉE POUKAR, *Hexensabbat und Teufelsbuhlschaft. Ein Bericht anhand ausgewählter moderner Fachliteratur*, tesi di laurea, Università di Vienna, 2000.

K. PRÄCHTER, *Zur theoretischen Begründung der Magie im Neuplatonismus*, in «Arw», 25, 1927, p. 209 sg.

D. J. DE PRICE, *Automata and the Origins of Mechanism and Mechanistic Philosophy*, in «Technology and Culture», 5, 1964, pp. 9-23.
GILLES QUISPEL, *Gnosticism from its Origins to the Middle Ages*, in *Encyclopedia of Religions*, vol. 5, pp. 566-74.
F. RADERMACHER, *Die griechischen Quellen zur Faustsage* («Sitzungsber. D. phil.-hist. Kl. D. Akad. d. Wiss.», vol. 206, quarta dissertazione), Wien 1927.
GEORGE RADIMERSKY, *Magic in the Works of Hildegard von Bingen*, in «Monatshefte für den deutschen Unterricht», 49, 1957, pp. 353-60.
CHRISTIAN RÄTSCH, *Pflanzen der Liebe: Aphrodisiaka in Mythos, geschichte und Gegebwart*, Aarau 1995.
CHRISTIAN RÄTSCH – CLAUDIA MÜLLER-EBELING, *Isoldens Liebestrank: Aphrodisiaka in Geschichte und Gegebwart*, München 1986.
CHRISTIAN RÄTSCH – CLAUDIA MÜLLER-EBELING – WOLF-DIETER STORL, *Hexenmedizin: die Wiederentdeckung einer verbotenen Heilkunst – schamanische Traditionen in Europa*, Aarau 1998.
KURT RANKE, *Alp*, in *HdA*, vol. I, coll. 281-305.
OTTO REDLICH, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Bonn 1915.
MARJORIE REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Sutton 1999.
HERBERT REIER, *Leben, Krankheiten und Heilungen im Mittelalter*, Kiel 1987.
J. R. REINHARD, *The old French Romance of Amadas et Ydoine*, in «Romanic Review», 14, 1924, pp. 179-265.
A. REITZENSTEIN, *Cyprian der Magier*, in «Nachrichten v. d. Kgl. Gesell. D. Wiss. Zu Göttingen, phil.-hist. Kl.», Berlin 1918.
ID., *Hellenistiche Wundererzählungen*, Leipzig 1902.
HAROLD REMUS, *Magic, Method, Madness*, Leiden 1999.
JOHN HIBBERT RHYS, *Lectures on Celtic Heathendom*, London 1886.
JOAN RICARDO-GIL, *The Practice of Witchcraft in Fact and Fiction in the French Middle Ages*, Boston 1980.
PIERRE RICHÉ, *Die Welt der Karolinger*, Stuttgart 1981.
ID., *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l'An Mille*, Fayard 1987.
ID., *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans*, London 1980.
ID., *Lucifer: the Devil in the Middle Ages*, Ithaca 1984.
ID., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Chistianity*, Ithaca 1988.
ID., *Pflanzen Inquisition*, New York 1988.
SABINE RICHTER, *Werwölfe und Zaubertänze. Vorchristliche Glaubensvorstellungen in Hexenprozessen der frühen Neuzeit*, dissertazione, Giessen 1998.
CHRISTOPH RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München 2002.
SIGMUND RIEZLER, *Geschichte der Hexenprozessen in Bayern*, Stuttgart 1896.
ABEL RIGAULT, *Le Procès de Guichard évêque de Troyes, 1308-1313*, Paris 1896.
HELMUT RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in F. Saxl (a cura di), *Vorträge der Bibliothek Warburg 1921-1922*, Leipzig/Berlin 1923.
B. ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch im Spiegen heidnischer Vorzeit*, Berlin 1867.
A. RODEWYK, *Rituale Romanum*, in «Lex. f. Theol. u. K.», vol. 8, coll. 1328.
J. RÖHR, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig 1923.

ULRIKE ROIDER, *De chopur in dá muccida, eine altirische Sage*, dissertazione, Innsbruck 1976.

STEPHEN RONAN, *The Goddess Hekate. Studies in ancient Pagan and Christian Religion and Philosophy*, vol. 1 XY/N-1: Chthonios, 1989.

ROSKOFF, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869.

ANNE ROSS, *Pagan Celtic Britain*, London 1967.

M. ROSSI, *Sur l'épisode de Caradoc de la Continuation Gauvain*, in «Marche Romane Medievalia», 80, 1980, pp. 247-54.

PAOLO ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bologna, Il Mulino, 2004.

KARL ROTHSCHUH, *Iatromagie, Begriff, Merkmale, Motive, Systematik* («Rheinische-Westfälische Akademie d. Wiss.», 225), Düsseldorf 1978.

BRUNO ROY, *The Household Encylopedia as Magic Kit: Medieval Popular Interest in Pranks and Illusions*, in Josie Campbell (a cura di), *Popular Culture of the Middle Ages*, Bowling Green 1986, pp. 29-39.

U. RUBERG, *Allegorisches im "Buch der Natur" Konrads von Megenberg*, in «Frühmittelalterliche Studien», 12, 1978, pp. 310-25.

HANS RUPPRICH, *Vom späten Mittelalter bis zum Barock* («Geschichte der deutschen Literatur», vol. IV/1), München 1970.

JEFFREY BURTON RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, NY 1972.

ID., *Lucifer*, Ithaca, NY 1984 (trad. it. *Il Diavolo nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1999).

ID., *Mephistopheles*, Ithaca, NY 1986.

ID., *Satan*, Ithaca, NY 1988.

ID., *The Devil*, Ithaca, NY 1988.

P. SAMANIN, *L'accusation de magie contre le Christ dans le Nouveau Testament*, in «Annales de l'université de Louvain» V, 1938, pp. 450-90.

M. SALZMAN, *Superstitio in the Codex theodosianus, and the Persecution of Pagans*, in «Vigiliae Christianae», 41, 1987, pp. 172-242.

GEORGE SARTON, *Introduction to the History of Science*, 2 voll., New York 1975.

FRANCESCA SATORO L'HOIR, *Unfriendly Persuasion: Seduction and Magic in Tacitus' Annales*, in Cathy Callaway (a cura di), *Ancient Journeys: A Festschrift in Honor of Eugene Numa Lane*, Medford 2002.

WERNER SCHÄFER, *Agnes Bernauer. Geschichte, Dichtung, Bild*, Straubing 1995.

KARL SCHAMBACH, *Vergil ein Faust des Mittelalters*, in «Königliches Gymnasium zu Nordhausen Ostern 1904-1906, Wissenschaftliche Beigabungen», parte I, pp. 3-33; parte II, pp. 3-45; parte III, pp. 3-46.

FRIEDER SCHANZE, *Johannes Werner von Zimmern*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 813-16.

J. E. SCHERER, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den österreichischen Ländern*, Leipzig 1901.

WOLFGANG SCHILD, *Hexen-Bilder*, in Gunter Franz – Franz Irsigler (a cura di), *Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung*, Trier 1998, pp. 329-413.

HEINRICH SCHIPPERGES, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter* («Sudhoffs Archiv, Beih.», 3), Wiesbaden 1964.

ID., *Magia et Scientia bei Paracelsus* («Sudhoffs Archiv. Beih.», 60), 1976, pp. 76-93.

D. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Clementinen* («Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur», 46), Leipzig 1929.

VOLKER SCHMIDTCHEN – HANS-PETER HILS, *Kyeser, Konrad*, in *VL*, vol. 5, Berlin 1985, coll. 477-484.

JEAN CLAUDE SCHMITT, *Heidenspaß und Höllenangst. Aberglauben in Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1993.

WOLFRAM SCHMITT, *Hans Hartliebs mantische Schriften und seine Beeinflussung durch Nikolaus von Kues*, dissertazione, Heidelberg 1963.

ID., *Ein deutsches Traumbüchlein aus dem späten Mittelalter*, in «Studia Neophilologica», 37, 1965, pp. 96-99.

C. A. SCHMITZ, *Todeszauber in Nordost-Neeuguinea*, in Id. (a cura di), *Religionsethnologie*, Frankfurt 1964, pp. 335-74.

GERHARD SCHMITZ, *Regino von Prüm*, in *VL*, vol. 7, Berlin 1989, coll. 1115-22.

ANDRÉ SCHNYDER, *Der "Malleus Maleficarum". Fragen und Beobachtungen zu seiner Druckgeschichte sowie zur Rezeption bei Bodin, Binsfeld, und Delrio*, in «AfKg», 74 (1992), pp. 323-64.

G. SCHOLEM, *Ursprünge und Anfänge der Kabbalah*, Berlin 1962 (trad. it. *Le origini della Kabbalà*, Bologna, EDB, 1990).

ID., *Le-ma'aseh yosef della reyna*, in «Zion», 5 (1933), pp. 124-31.

GERHILD SCHOLZ WILLIAMS, *Defining Dominion. The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor 1995.

EAD., *Bis daß der Tod... Verträge mit dem Teufel in Volksbuch und Hexentraktat*, in Alexander Schwarz – Laure Apblalp (a cura di), *Text im Kontext: Anleitung zur Lektüre deutscher Texte der frühen Neuzeit*, Berlin 1997, pp. 333-43.

EAD., *Der Teufel und die Frau: Textformen und Textaussagen*, in Rüdiger Schnell (a cura di), *Text und Geschlecht*, Frankfurt a. M. 1997, pp. 280-302.

EAD., *On Finding Words: Witchcraft and the Discourses of Dissidence and Discovery*, in Lynne Tatlock – Christiane Bohnert (a cura di), *The Graph of Sex and the German Text: Gendered Culture in early Modern Germany 1500-1700* («Chloe. Beihefte zum Dafnis», 19), Amsterdam 1994, pp. 45-67.

EAD., *The Woman/The Witch Variations on a Sixteenth-Century Theme (Paracelsus, Wier, Bodin)*, in Craig A. Monson (a cura di), *The Crannied Wall: Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, Ann Arbor 1992, pp. 119-37.

EAD., *Hexenforschung*, in Harald Fricke (a cura di), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, nuova edizione a cura di Georg Braungart, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Ollhardt e Klaus Weimar, vol. 2, Berlin 2000, pp. 44-46.

GERHILD SCHOLZ WILLIAMS – CHARLES D. GUNNOE, *Paracelsian Moments: Science, Magic and Language in early Modern Europe* («Sixteenth Century Essays and Studies», 64), Kirksville 2002.

A. SCHÖNBACH, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde*, in *Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss.*, vol. 142, Wien 1900, pp. 1-156.

ID., *Zum Tobiassegen*, in «ZfdA», 24, N. F. 12, 1889, pp. 182-91.

GERHARD SCHORMANN, *Der Krieg gegen die Hexen*, Göttingen 1991.

F. R. SCHRÖDER, *Cundrie*, in «Beiträge z. Gesch. der dt. Sprache u. Lit.», vol. 95, Tübingen 1973, pp. 188 sgg.

RICHARD SCHROEDER, *Glaube und Aberglaube in den alten französischen Dichtungen. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Erlangen 1886.

ROLF SCHULTE, *Der Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im Alten Reich*, Frankfurt a. M. 2001[2].

T. SCHRIRE, *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, London 1966.

ERNST SCHUBERT, *Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld 1995.

ID., *Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*, Darmstadt 2002.

ALWIN SCHULTZ, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, 2 voll., Leipzig 1879.

MONIKA SCHULZ, *Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung* in Leander Petzoldt (a cura di), *Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore. Reihe A. Texte und Untersuchungen*, vol. 5), Bern 2000.

MEINOLF SCHUMACHER, *Geschichtenerzählzauber. Die Merseburger Zaubersprüche und die Funktion der historiola im magischen Ritual*, in Rüdiger Zymner (a cura di), *Erzählte Welt – Welt des Erzählens*, scritto in memoria di Dietrich Weber, Köln 2000, pp. 201-15.

KARL SCHUSTEK, *Die Legenden über Sylvester II (Gerbert)*, Hamburg 1893.

UTE SCHWAB, *Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Stricker*, Göttingen 1959.

DOV SCHWARTZ, *Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Ramat Gan 1999.

MICHAELA SCHWEGLER, *"Erschreckliches Wunderzeichen" oder "natürliches Phänomen". Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft* («Bayerische Schriften zur Volkskunde», 7), München 2002.

ALEX SCOBIE, *Apuleius and Folklore. Toward a History of ML3045, Aath567*, 449A, London 1983.

PAUL SÉBILLOT, *Le folk-lore de France*, 4 voll., Paris 1968.

ADAM SEELINGER, *Magical Motifs in the Metamorphoses of Apuleius*, Diss. Univ. Columbia, Ann Arbor 1981.

PETER SEGL (a cura di), *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des "Malleus Maleficarum" von 1487*, Köln 1988.

J. A. SHARPE, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England, 1550-1750*, London 1996.

J. SIEBERT, *Virgils Fahrt zum Agetstein*, in «*Beitr. z. Gesch. d. dt. Spr. u. Lit.*», vol. 74, pp. 197 sgg.

MAX SILLER, *Zauberspruch und Hexenprozeß: die Rolle des Zauberspruchs in den Zauber- und Hexenprozessen Tirols*, in Werner M. Bauer (a cura di), *Tradition und Entwicklung, Fs. Eugen Turnherr*, 1982, pp. 127-54.

JACQUELINE SIMPSON, *Legends of Icelandic Magicians*, London 1977.

MORTON SMITH, *Jesus the Magician*, New York 1978 (trad. it. *Gesù mago*, Roma, Gremese, 1999).

W. G. SOLDAN – H. HEPPE – M. BAUER (a cura di), *Geschichte der Hexenprozesse*, 2 voll., Hanau 1912.

ERIC SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* («Wiss. Untersuchungen zum Neuen Testament», seconda serie, 157), Tübingen 2002.

ADOLF SPAMER, *Romanusbüchlein. Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch*, Berlin 1958.

ID., *Zauberbuch und Zauberspruch*, in «Dt. Jb. f. Vkde», vol. 1, 1955, pp. 109-26.

JOHN WEBSTER SPARGO, *Virgil the Necromancer*, Cambridge/Mass. 1934.

H. SPARNAAY, *Zur Sprache und Literatur des Mittelalters*, Groningen 1961.

KLAUS SPECKENBACH, *von den troimen. Über den Traum in Theorie und Dich-*

tung, in *Sagen mit Sinne, Fs. M. L. Dittrich* («GAG», 180), Göppingen 1976, pp. 169-201.

LEWIS SPENCE, *The Magic Art in Celtic Britain*, London 1945.

DANIEL SPERBER, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994.

W. SPEYER, *Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen*, in «Jb. f. Antike u. Christentum», 6, 1963, pp. 129-36.

WOLFGANG STAMMLER, *Der Atzmann*, in *Wort und Bild*, Berlin 1962, pp. 130-35.

HUGO STEINHOFF, *Herbort von Fritzlar*, in *VL*, vol. 3, Berlin 1981, coll. 1027-31.

EDUARD STEMPLINGER, *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen*, Leipzig 1922.

ID., *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948.

WALTER STEPHENS, *Witches who steal penises: importance and illusion in Malleus Maleficarum*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 1998, 28, n. 3, pp. 495-531.

ID., *Demon lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago/London 2002.

JOACHIM STERLY, *Kumo, Hexen und Hexer in Neuguinea*, München 1987.

G. STORMS, *Anglo Saxon Magic*, Gravenhage 1948.

DAG STRÖMBÄCK, *Sejd*, Lund 1935.

JOHN STRONG, *Wenn der magische Fluch mißlingt*, in H. P. Duerr (a cura di), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt a. M. 1983.

KOCKU VON STUCKRAD, *Lilith. Im Licht des schwarzen Mondes zur Kraft der Göttin*, Braunschweig 1997.

ID., *Constructing Feminity: the Lilith Case*, in *LAUD Paper Essen Linguistic Agency Series A*, 1999.

ID., *Weissagung*, in «Metzlers Lexikon der Religion», vol. 3, Stuttgart 2000, coll. 648-51.

ID., *Gnosis*, in «Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte», vol. 14, Stuttgart 2000, coll. 226-31.

ID., *Kabbala*, in «Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte», vol. 14, Stuttgart 2000, coll. 767-72.

ID., *Tagewählerei*, in «Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte», vol. 11, a cura di H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester, Stuttgart 2001, coll. 1220-23.

ID., *Magie*, in «Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte», vol. 15, Stuttgart 2001, coll. 253-62.

ID., *Okkultismus*, in «Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte», vol. 15, Stuttgart 2001, coll. 253-62.

ID., *"Christen" und "Nachchristen" in der Antike. von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft*, in Manfred Hutter et al. (a cura di), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisl zum 65. Geburtstag* («JAC Ergänzungsband», 34), Münster 2002, pp. 184-202.

MONTAGUE SUMMERS, *The History of Witchcraft*, London 1926.

BOHUMIL SURMAR, *Die Unterscheidung zwischen den wahren und falschen Propheten. Eine Untersuchung auf Grund der Lehre des Rabbi Moses Maimonides auf dem Hintergrund der rabbinischen Lehre, der griechischen und arabischen Philosophie und der Prophetologie des Islam*, Bern 1997 («Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie»).

MICHELLE SWEENEY, *Magic in Medieval Romance from Chrétien de Troyes to Geoffrey Chaucer*, Dublin 2000.

MICHELLE SZKILNIK, *Les deux pères de Caradoc*, in «BBSIA», 40, 1988, pp. 268-86.
J. SZÖVÉRFFY, *The Legend of St. Peter in Medieval Latin Hymns*, in «Traditio», 110, 1954, pp. 275-322.
S. J. TAMBIAH, *Form und Bedeutung magischer Akte*, in H. Kippenberg – B. Luchesi (a cura di), *Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M. 1976, pp. 259-67.
JANE H. M. TAYLOR, *Aroes the Enchanter – an Episode in the Roman of Perceforest and its Sources*, in «Medium Aevum», vol. 47, pp. 30-39.
PABLO A. TORIJANO (a cura di), *Solomon the Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition* («Supplement to the Journal for the Study of Judaism», 73), Leiden 2002.
JOACHIM TELLE, *Beiträge zur mantischen Fachliteratur des Mittelalters*, in «Studia Neophilologica», 42, 1970, pp. 180 sgg.
KEITH THOMAS, *Religion and Decline of Magic*, New York 1971.
LYNN THORNDIKE, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York 1905.
ID., *The Latin Pseudo-Aristotle and Medieval Occult Science*, in «The Journal of English and Germanic Philology», vol. 21, 1922,
ID., *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., New York 1923-1958.
ID., *Alfadel and Almadel: Hitherto Unnoted Medieval Books of Magic in Florentine Manuscripts*, in «Speculum», 2, 1927, pp. 326-31.
ID., *Traditional Medical Tracts Concerning Engraved Astrological Images*, in *Mélanges Auguste Pfelzer*, Löwen 1947, pp. 217-73.
ID., *Chiromancy in Medieval Latin Manuscripts*, in «Speculum», 40, 1965, pp. 674-707.
RUDOLF THURNEYSEN, *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, Halle a. d. S. 1921.
TILLHAGEN, *Finnen und Lappen als Zauberkundige in der skandinavischen Volksüberlieferung*, in *Kontakte und Grenzen: Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung; Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1969, pp. 129-45.
NIKOLAI TOLSTOJ, *The Quest for Merlin*, London 1985.
FAHD TOUFIC, *La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966.
JOSHUA TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939.
THEODOR TREDE, *Wunderglauben in Heidentum und der alten Kirche*, Gotha 1901.
WERNER TSCHACHER, *Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 116 (1999), pp. 229-76.
ID., *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*, Aachen 2000.
ID., *Vom Feindbild zur Verschwörungstheorie. Das Hexenstereotyp*, in Ute Caumanns – Matthias Niendorf (a cura di), *Verschwörungstheorien: Anthropologische Kostanten – historische Varianten* («Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau», 6), Osnabrück 2001.
MANFRED TSCHAIKNER, *"Also schlecht ist das Weib von Natur...". Grundsätzliches zur Rolle der Frau in den Vorarlberger Hexenverfolgungen*, in Alois Niederstätter – Wolfgang Scheffknecht (a cura di), *Hexe oder Hausfrau. Das Bild der Frau in der Geschichte Vorarlbergs*, Sigmaringen 1991, pp. 57-76.

ID., *Damit das Böse ausgerottet werde. Hexenverfolgungen in Vorarlberg im 16. und 17. Jahrhundert*, Bregenz 1192.

CHRISTA TUCZAY, *Die Seele außerhalb in den Volkserzählungen*, Diss. Wien 1981, edizione in formato libro: *Der Unhold ohne Seele* («WAGAPH», 18), Wien 1981.

EAD., *Hexen einst und heute*, in *Das Nackte und der Hintergrund*, 15/8-13/9/1987, Wiener Sommersymposion, Wien 1987.

EAD., *Teufelspakt*, in Peter Dinzelbacher (a cura di), *Handwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart 1992.

EAD., *Der Dämonenpakt in mittelalterlichen Quellen*, in Carla Dauven-van Knippenberg – Helmut Birkhan, *Sô wold ich in Fröiden singen*, scritto nella ricorrenza del 65° compleanno di Anthonius H. Touber, («Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik», 43-44), 1995, pp. 221-41.

EAD., *Hexen*, in Werner Wunderlich – Ulrich Müller (a cura di), *Mythen des Mittelalters*, vol. 2: *Dämonen, Monstren, Fabelwesen*, St. Gallen 1999, pp. 319-33.

EAD., *Incubus*, in Werner Wunderlich – Ulrich Müller (a cura di), *Mythen des Mittelalters*, vol. 2: *Dämonen, Monstren, Fabelwesen*, St. Gallen 1999, pp. 333-43.

EAD., *Kirke*, in Werner Wunderlich – Ulrich Müller (a cura di), *Mythen des Mittelalters*, vol. 3: *Verführer, Schurken, Magier*, St. Gallen 2001, pp. 493-509.

VICTOR TURNER, *Witchcraft and Sorcery*, in «Africa», XXXIV, 1964.

MANFRED ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, Leiden 1972.

DAGMAR UNVERHAU, *Volksglaube und Aberglaube als glaubenmässig nicht sanktionierte Magie auf dem Hintergrund des dämologischen Hexenbegriffs der Verfolgungszeit*, in Peter Dinzelbacher – Dieter Bauer (a cura di), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, pp. 375-97.

EAD., *Von "Toverschen" und "Kunstfruwen" in Schleswig 1548-1557. Quellen und Interpretationen zur Geschichte des Zauber- und Hexenprozesses*, Schleswig 1980.

E. URBACH, *The Traditions about Merkaba Mysticism in the Talmudic Period*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gerschom G. Scholem*, Jerusalem 1967.

KATHRIN UTZ-TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu dem Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399 und 1430)*, Freiburg (Svizzera) 1999.

EAD., *Quellen zur Geschichte der Waldenser von freiburg im Üchtland (1399-1439)* («Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geschichte des Mittelalters», 18), Hannover 2000.

LASZLO VAJDA, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, *Uraltaisches Jb. Gedenkband. J. v. Farkas*, vol. 31, Wiesbaden 1951.

HEILFRIED VALENTINITSCH (a cura di), *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark* («Katalog der steirischen Landesausstellung»), 2 voll., Graz 1987.

NOEL VALOIS, *Le Procès de Gilles de Rais*, Paris 1913.

PHILIPPE VERELST, *L'enchanteur di épopée. Prolégomènes à une étude sue Maugis*, in «Romanica Gandensia», 6, 1976, pp. 119-62.

ROLAND VILLENEUVE, *L'Envoûtement*, Genf/Paris 1963.

EUGÈNE VINAVER, *La Fée Morgain et les aventures de la Bretagne*, in *Mélanges J. Frappier*, 1970, pp. 1077-83.

WOLFRAM VÖLKER, *Märchenhafte Elemente bei Chrétien de Troyes* («Romanist. Versuche u. Vorarbeiten», 39), Bonn 1972.

KURT VOLKMANN, *Der Zauberer in der bildenden Kunst*, Berlin 1956.

B. WACHINGER, *Klingsor*, in *VL*, vol. 4, Berlin 1983, coll. 1220-21.

ROBERT-LÉON WAGNER, *"Sorcier" et "magicien". Contribution a l'histoire de vocabulaire de la magie*, Paris 1939.

A. E. WAITE, *The Book of Ceremonial Magic. The Secret Tradition in Goetia*, New York 1965.

D. P. WALKER, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late 16th and Early 17th Centuries*, Philadelphia 1981.

A. WALLNER, *Eiris sazum idisi*, in *ZfdA*, 50, 1908, pp. 214-18.

JOHN O. WARD, *Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages*, in «Prudentia», 12, 1980, pp. 93-100.

VIKTOR WASCHNITIUS, *Perth, Holda und verwandte Gestalten, ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*, in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wiss. Phil. Hist. Kl 174*, vol. 2, Abh., Wien 1913, pp. 1-183.

F. W. WASSERSCHLEBEN, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Graz 1958.

JEANNE WATHELET-WILLEM, *La Fée Morgain dans les chansons de geste*, in «CCM», 13, 1970, pp. 209-13.

HELMUT WEINACHT, *Ottokar von Steiermark*, in *VL*, vol. 7, Berlin 1989, coll. 238-45.

OTTO WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1909.

ID., *Der Trug des Nectanebos*, Leipzig 1911.

ID., *Gebet und Wunder*, in Otto Weinreich, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstat 1968, pp. 1-29.

JAMES WEISHEIPL, *Classification of Sciences in Medieval Thought*, in «Medieval Studies», 27, 1965, pp. 54-90.

A. M. WEISS, *Merlin in German Literature. A Study of the Merlin-Legend in German Literature from the Medieval Begin*, Washington 1933.

RAPHAEL WERBLOWSKY – J. ZWI – GARY SMITH (a cura di), *Magie, Mystik, Messianismus. Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und Christentums*, Hildesheim 1997.

H. WESCHE, *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiet des Zaubers und der Weissagung*, Halle 1940.

LYNN WHITE, *Kyesers Bellifortis, the first Technological Treatise in the 15th Century*, in «Technology and Culture», 10, 1969, pp. 436-41.

ID., *Cultural, Climate and Technology, Advance in the Middle Ages*, in «Viator», 2, 1971, pp. 171-201.

FRIEDRICH WILHELM, *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts*, München 1960.

PAUL WILPERT (a cura di), *Antike und Orienti m Mittelalter* («Miscellanea Medievalia», 1), Berlin 1962.

ERIC WILSON, *Institoris at Innsbruck. Heinrich Institoris, the Summis Desiderantes and the Brixen Witch-Trial of 1485*, in Bob Scribner – Trevor Johnson (a cura di), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, Houndsmill, Basingstoke 1996, pp. 87-100.

K. A. WIPF, *Die Zaubersprüche im Althochdeutschen*, in «Numen», 22, 1975, pp. 42-69.

MARIA ELISABETH WITTMER-BUTSCH, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter* («Medium Aevum Quotidianum Sonderband», 1), Krems 1990.
LUDWIG WOLF – HELMUT LOMNITZER, *Das Leber der hl. Elisabeth*, in *VL*, II ed., vol. 5, coll. 632-35.
RICHARD WOLF, *Die Gestalt Klingsor in der deutschen Literatur des Mittelalters*, in «Südostdeutsche Semesterblätter», 19, 1967, pp. 1-19.
FRIEDRICH WOLFZETTEL, *Fee, Feenland*, in *EM*, vol. 4, Berlin 1984, coll. 945-64.
JULIETTE WOOD, *Virgil and Taliesin: the Concept of Magician in Medieval Folklore*, in «Folklore», 94, 1983, pp. 91-104.
WILHELM WUNDT, *Völkerpsychologie*, 6 voll., Leipzig 1914-1920.
R. WÜNSCH, *Eine antike Rachepuppe*, in «Philologus», LXI, 1902, pp. 26-31.
ID., *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, in «Archäologisches Jahrbuch», VI, 1905.
ADOLF WUTTKE, *Der deutsche Aberglaube der Gegenwart*, Berlin 1900.
G. ZACHARIAS, *Der dunkle Gott*, Wiesbaden 1964.
THEODOR ZAHN, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, Erlangen 1882.
PAOLA ZAMBELLI, *Le problème de la magie naturelle à la renaissance*, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*, relazione al congresso di Varsavia del 1972, 1974, pp. 48-82.
F. ZARNCKE, *Der Priester Johannes*, in *Abh. d. phil. hist. Kl. d. königl. Sächs. Ges. d. Wiss. 19*, Leipzig 1883, pp. 159 sgg.
KLAUS ZATLOUKAL, *Vorauer Novelle*, im *VL*, vol. 10, Berlin 1999, coll. 523-25.
WOLFGANG ZIEGELER, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter*, Wien 1973.
CHARLES ZIKA, *"Magie", "Zauberei", "Hexerei", Bildmedien und kultureller Wandel*, in Bernhard Jussen – Craig Koslofsky (a cura di), *Kulturelle Reformation, Sinnformationen im Umbruch 1400- 1600*, Göttingen 1999, pp. 317-82.
C. ZINTZEN, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, in «Rheinisches Museum», 108, 1965, pp. 71 sgg.
WALTER ZÖLLNER – BRUNO GLOGER, *Teufelsglaube und Hexenwahn*, Wien 1985.
PAUL ZUMTHOR, *Merlin le prophète, un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des Romans*, Lausanne 1943, Genf 1973[2].

Fonti delle illustrazioni

Fig. 1: Bibliothèque Nationale, Paris, MS fr. 598, fol. 54[r]; Fig. 2: Schatzkammer, Wien, Kunsthistorisches Museum, Inv. Nr. XIV 1; Fig. 3: Metropolitan Museum of Art, New York, Rogers Fund. The Cloisters Collection, 1954; Fig. 4: Metropolitan Museum of Art, New York, Rogers Fund, 1915; Fig. 5: Bolzano, Museo Civico. Aus dem Bildarchiv des Instituts für Mittelalterliche Realienkunde Krems, Inv. Nr. 4334; Fig. 6: Bolzano, Museo Civico. Aus dem Bildarchiv des Instituts für Mittelalterliche Realienkunde Krems, Inv. Nr. 4000; Fig. 7: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Gall. 6, fol. 33[v]; Fig. 8: British Library. MS Royal 20 C. VII, f. 48; Fig. 9: British Library Cotton Tiberius B. V. part 1, f. 87[v]; Fig. 10: British Library, London; Fig. 11: Stiftung Weimarer Klassik, Weimar; Fig. 12: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, MS philos. 63, fol. 96[b]; Fig. 13: Museum of Fine arts, Boston, Acc. 22.1, c. 3423; Figg. 14-15: British Library 1396.1.7, p. 29, 31 9171357; Fig. 16: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen, MS philos. 63, fol. 38[v]; Fig. 17: da un manoscritto

del *Romanzo di Alessandro*, XIII secolo (?), già a St. Blasien (bruciato). Copia da Gerberto, *De cantu et musica sacra*, vol. 2, tav. XXVIII; Fig. 18: Kunsthistorisches Museum, Wien, Inv. Nr. I 19256; Figg. 19-20-21: Fürstliches Zentralarchiv der Fürsten Thurn und Taxis, Regensburg, III, fol. 135r; Fig. 22: Bayerisches Nationalmuseum, Inv. Nr. Kr. A 537; Figg. 23-24-25: s. l. (Costanza?) 1545; Fig. 26: Bibliothèque Royale, Brüssel, MS 901819 fol. 12r, MS 11040 fol. 5v; Fig. 27: Österreichische Nationalbibliothek, cod. 2771. Fol. 324; Fig. 28: Bibliothek der Rijksuniversität Leiden, MS 537 fol. 79r; Fig. 29: Österreichische Nationalbibliothek, Bildarchiv, E 6725-C.

Indice dei nomi e delle cose notevoli

Abaco, 60, 62
Abramelin, 115
Abramo di Worms, 114
Abundia, 105, 218
Aeromanzia, 85, 140, 142
Agnus Dei, 70
Agobardo di Lione, 95, 217, 228n
Agostino, 48, 55, 56, 68, 69, 73, 80, 84, 85, 87n, 176, 211n, 214, 259, 263
Agrippa di Nettesheim, 195, 206
Alberigo di Besançon, 182n, 231, 253n, 271n
Alberto Magno, 10, 48, 54n, 57, 65, 84, 107, 175, 177, 185n, 203, 204, 260-62
Albigesi, 72
Albrecht von Scharfenberg, 226, 241, 243, 255n
Jüngere Titurel, 241
Merlino, il, 243
Alchimia, 43, 101, 116, 119, 120, 124n, 139, 140, 180, 204
Alessandro IV, 76, 87n, 100
Alessandro Magno, 230
Alessandro Neckham, 204
Al-Gazālī, 117, 123n, 152
Al-Kindlī, 119, 120, 138, 150
Al-Razi, dottrina dei sogni di, 171, 207
Alp, 184n
Alter ego, 195
Amadas et Ydoine, 239, 255n
Ammiano Marcellino, 26
Amore
filtri di, 26, 58, 91, 109, 196, 197, 219, 260
magia di, 195-98
Amuleto, 67, 72, 114, 130, 248
Analogia, magia per, 190, 201
Anello magico, 188, 238
Annali dei quattro maestri, 133
Annodamento di spaghi, 200, 218
Anselmo di Besate, 196, 197, 209n
Apocrifi, 33, 38, 52n, 81
Apollonio di Rodi, 24
Apollonio di Tiana, 19-21, 30n, 33, 36, 121, 124n, 164, 183n, 207, 258
Apuleio di Madaura, 15, 21, 25, 33, 36, 212
Aristotele, 65, 119, 121, 122, 124n, 138, 139, 165, 175, 181n, 183n, 204, 210n
Arnoldo da Villanova, 87n, 171, 188, 206, 260
Aronne, 46, 48, 259
Arti, 140, 141, 144-50
Aruspici, 59, 94, 97
Asino, 21, 25, 26, 33, 36, 45, 54n, 90n
Astrologi, 26, 28, 87n, 161, 176, 179, 230, 236
Astrologia, 29, 43, 65, 101, 120, 138, 179, 262
At-Tabasī, 117, 121
Atanasio, 67
Atzmann, *vedi* Magia delle statue di cera
Automi, 124n, 151-61, 63, 168, 183n
Avicenna (ibn Sīnā), 120, 138, 176
Avvelenatrici, *vedi Veneficium*

Bacio osceno, 74
Bacone, Ruggero, 10, 11, 65, 151, 176, 177, 181n, 185n, 188, 203, 205, 207n, 293n
Basilio, leggenda di, 80

Belzebù, 54n, 59, 180
Benandanti, 13, 220-22, 225, 229n
Benedetto IX, 61, 87
Benedetto, XI, 66
Benedetto XII, 102
Benedetto XIII, 64, 65
Berchta, 217, 218
Bertoldo da Ratisbona, 68, 71, 84, 173, 196, 218
Bibliomanzia, 68
Bilwiz, 218
Bocca della Verità, 164
Bogomilisti, 253n
Bran, 137n, 273n
Brun von Schonebeck, 82
Burkhard di Worms, 57, 95, 96, 196, 210n, 213, 216, 240

Cabala, 113, 189, 205, 207, 259, 262
Calamita, montagna della, 167, 168
Calcas, 243
Caldei, 19, 21, 28, 29, 31n, 36, 68, 80, 116, 119, 178, 190, 258, 260, 262
Campanella, Tommaso, 151, 182n, 264n
Canidia, 24, 31n, 45, 191
Cannibale, 96
Cannibalismo, 44, 73, 109, 224
Canon Episcopi, 31n, 95, 96, 240
Capitolare sassone, 94
Carlo Magno, 69, 94, 98
Carpocratici, 46, 73
Catari, 73, 76, 88n
Cecco d'Ascoli, 162, 179, 185n, 186n
Cercatori di tesori, 173
Cerchio magico, 63, 103, 113, 178, 190, 205, 206
Ceridwen, 132
Cesare, 134, 137n, 152, 235, 236, 251
Cesario di Heisterbach, 42, 71, 83, 90n, 187, 207
Chaucer, Geoffrey, 238, 255n
Chiromanzia, 140-42
Chrétien de Troyes, 239, 241, 249, 255n, 256n
Cicerone, 15
Cipriano, 80, 81, 235
Circe, 18, 23, 24, 56, 57, 132, 236, 255n
Clavicula Salomonis, 112, 189
Clemente Alessandrino, 131
Cléomadès, 162, 163, 183n
Cligés, 239, 255n
Confessione, 92, 100
Corano, 114, 116
Corrado di Querfurt, 162, 163, 184n
Cristallomanzia, 145
Cú Chulainn, 133, 134, 136n, 137n
Cú Roi, 134, 137n, 147, 239

Democrito, 45, 57
Demoni rinchiusi nel vetro, *vedi* Spiriti rinchiusi nel vetro
Demoni, patto con i, *vedi* Diavolo, patto con il
Diana, 95, 105n, 215, 218, 249
Diavolo, patto con il, 62, 71, 76, 78, 80-84, 86n, 89n, 90n, 102, 110, 144, 180, 197, 261, 263
Digiuno, 50, 57, 86n, 87n, 112, 127, 128, 136n, 190, 243
Diodoro Siculo, 131
Divinazione, 27, 29, 31n, 36, 46, 50, 51, 57-59, 64, 65, 73, 85n, 92-94, 98, 101, 102, 110, 113, 141, 143, 144, 150, 158, 177, 180, 206, 236
Divinazione dai teschi dei morti, 11
Divinazione, indovino, 29, 185n
Druidi, 131-35, 173, 262
Duffus, 191

Ebrei, 11, 32, 33, 39, 44, 45, 58, 59, 67, 74, 90n, 99, 107-15, 117, 122n, 123n, 172, 205, 224, 225, 256n, 258, 262
Ecate, 17, 29, 105n, 249, 258
Editto di Rotari, 215
Eleazar di Worms, 111
Empedocle, 18, 19, 21, 258
Eneide, 24, 68
Erictho, 22, 24, 31n, 45, 236, 249
Ermete, 16, 120-22, 124n, 178, 203
Ermogene, 47, 49, 50
Erodiade, 95, 105n
Erone d'Alessandria, 120, 152, 182n
Esorcismo, 28, 52, 108, 169, 242
Estasi, 30n, 123n, 281n
Eucaristia, 44, 45, 71, 73, 74, 94, 108
Evocazione, 7, 9, 17, 44, 68, 73, 79, 115, 118, 119, 180, 187-89, 201, 205
di demoni, 180

External soul, 220
Eymeric, Nicolás, 102, 103, 105

Fata, fate, 7, 81, 134, 135, 180, 182n, 225, 248-51
Faust, 7, 8, 36, 79, 81, 86n, 87n, 115, 137n, 179n, 207n, 208n, 261
Fausti Höllenzwang, 187
Federico di Svevia, 97, 101, 188, 206
Fihrist, 116
Filippo il Bello, 65, 77, 192
Filone di Bisanzio, 151, 152
Flavio Giuseppe, 172, 173, 235
Floris et Blancheflor, 165
Folz, Hans, 107, 122n
Formule magiche, 70, 93, 94, 97, 114, 115, 119, 120, 126, 127, 130, 131, 139, 140, 144, 169, 170, 172, 174, 184n, 191, 198-203, 209n, 243, 261
Formule magiche di Merseburg, 198, 199, 209n
Franco tiratore, 71
Fraticelli, 74
Freja, 212
Fuoco di Sant'Antonio, 170

Galdr, 126
Gatto, 75, 110, 135, 196, 219
Geomanzia, 85, 140, 141, 180, 204, 206
Gerardo da Cremona, 120, 206
Gerberto di Aurillac (Silvestro II), 59-64, 86n, 150, 151, 177, 260
Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, 162, 183n, 214, 228n
Gesta romanorum, 184n, 270n
Gesù, 11, 16, 32-35, 43, 44, 52, 53n, 55, 78, 82, 259
Giamblico, 22, 44
Gilles de Rais, 180, 186n
Gimnosofisti, 20, 262
Gioacchino da Fiore, 65, 87n
Giovan Battista Della Porta, 176
Giovanni di Salisbury, *Policratius*, 161, 162, 183n, 195, 217
Giovanni XII, 102
Giraldus Cambrensis, 132
Girart de Roussillon, 237, 254n
Gnosi, 39, 42, 43, 259
Goetia, 9, 17, 21, 22, 44, 55, 208n
Goffredo di Monmouth, 134, 243, 249, 255n
Historia regum Britanniae, 243
Vita Merlini, 243, 249, 255n, 256n
Graziano, 57, 80, 97
Gregorio di Tours, 51, 54n, 69, 99
Gregorio IX, 74, 97, 100
Gregorio XII, 64
Guarigione magica, 8, 9, 17, 28, 72, 107, 111, 114, 120, 129, 134, 135, 164, 169-74, 184n, 185n, 199, 200, 209n, 237, 238, 249, 250, 255n
Guaritori, 9, 13, 52, 72, 93, 148, 169, 185n, 221, 255n, 258, 260
Guerriero, 128-30, 134
Guglielmo da Rubruck, 152, 182n
Guglielmo di Auvergne, 35, 53n, 58, 64, 178, 188, 294, 203, 204, 213
Guglielmo di Conches, 140
Guglielmo di Malmesbury, 61, 150
Guglielmo di Parigi, 58, 122
Gui, Bernard, 72, 88n
Guiberto di Nogent, 74, 88n, 89n, 123n, 213

Hartlieb, Johannes, 11, 90n, 110, 140-44, 181n, 189, 194, 205, 233, 253
Hartmann von Aue, 82, 90n, 237, 249, 254n, 256n, 357n
Hávamál, 136n
Heinrich von dem Türlin, *Crône*, 158, 183n, 245, 256n, 257n
Heinrich von Neustadt, *Apollonius von Tyrlant*, 30n, 207, 210n
Herbort von Fritzlar, 216, 228n, 236, 254n, 257n
Herla, 81
Holda, 96, 105n, 228n
Homunculus, 36
Huon de Bordeaux, 251
Huth-Merlin, 255n

ibn Ishāq an-Nadīm, Muhammad, 116, 117, 119
Idisi, 200, 210n
Idolatria, 28, 35, 39, 66, 92, 102-104, 190
Idromanzia, 27, 31n, 85
Ildegarda di Bingen, 172, 185n

Iliade, 68
Illusionismo, illusionista, 52, 145-49, 176, 178, 185n, 230, 231
Image du Monde, 162, 163, 183n
Impotentia ex malefico, 58, 91, 96, 114, 120, 198
Incesto, 73
Incmaro di Reims, 57, 86n, 96, 104n, 214, 218
Incubus, 228n
Indovino, 29, 185n
Infanticidio, infanticida, 24, 44, 46, 109, 224
Innocenzo IV, 99
Inquisizione, 10, 72, 73, 76, 85, 88n, 89n, 92, 98, 100-103, 139, 179, 195, 220, 222, 260
Interprete, interpretazione dei sogni, 30n, 93, 171, 207
Iordanes, 213, 228
Ipnosi, 133, 198
Ippolito, 99, 131, 144-46
Ireneo, 43, 46, 53n
Isaac ben Moses, 107
Isidoro di Siviglia, 35, 44, 56, 57, 85n, 138
Ivo di Chartres, 57, 96, 105n

Jakob von Jüterbogk, 142, 181n
Jacopo da Varagine, *Legenda aurea*, 38, 49, 80, 81, 89n, 90n, 215, 228n
Jacques de Molay, 77
Jans Enikel, *Weltchronik*, 165
Jaufré, 249, 251, 257n
Jean d'Outremeuse, 162-64, 166, 184n
Jean de Mandeville, 152, 182n
Johann von Würzburg, *Wilhelm von Österreich*, 244, 245, 256n
Johannes von Soest, *Die Kinder von Limburg*, 226, 229n
José de la Reina, 115

Kalonymides, 111
Klingsor, 7, 166, 184n, 236, 241, 242, 245, 249, 251, 254-56
Konrad von Megenberg, 185n, 210n
Konrad von Würzburg, *Trojanerkrieg*, 243
Kyeser, Konrad, 149, 156

Lacnunga, 171, 172, 214
Lamprecht, *Alexanderlied*, 156, 253n
Lapidari, 252
Lattanzio, 59
Leechbook, 171, 172
Lerchheimer, Augustin, 147
Lex salica, 215
Liber alfadhol, 206
Libri della sorte, 206
Libro di magia, 62, 64, 67, 87n, 166, 168, 178, 191, 197, 205
Libro dei giuramenti di Onorio, 204
Libro dei sogni, 207, 210n
Libro della palma, 121
Libro di Ballymore, 135
Libro nero di Caermarthen, 135
Licantropo, 220, 229n
Lilith, 110, 123n
Liutprando da Cremona, 152
Livre de Caradoc, 239, 255n, 256n
Lobenzweig, Hans, 141, 181n, 207, 210n
Longino, benedizione di, 201
Lorscher Bienensegen, 203
Lucano, 22, 24, 80, 81
Luciano, 22, 30n, 45

Mabinogion, 132, 133, 136n, 239
Maga di Endor, 110
Maghi, processi ai, 12, 15, 26, 33, 87n, 98, 99, 180, 260
Magia dei sogni, 240
Magia delle bambole di cera, 28, 92, 99, 101, 194
Magia figurativa, 142, 190-97, 208n
Vedi anche Magia delle bambole di cera
Magia naturalis, 119, 138, 171, 176, 261, 262, 264n
Magia simpatetica, 8, 34, 139, 169, 174
Magia, accademie di, 29, 133, 141, 205, 254n
Magia, gare di, 259
Magia, scuola di, 19, 60, 111, 135, 261
Magonia, 95, 217
Malattie, demoni delle, 28, 68, 184n
Malduk, 246
Maledizione, salmo della, 68
Maledizioni, tavolette delle, 25, 28

Maleficium, 17, 25, 26, 35, 38, 91-95, 101, 103, 108, 189, 197, 213, 260, 261
Malleus maleficarum, 78, 89n, 91, 104n, 105n, 218, 219, 229n
Malocchio, 17, 24, 28, 34, 92, 128, 129, 139, 169, 177
Mandragola, 172, 173
Manicheismo, 44, 73
Mantica, 57, 85, 101, 135, 138-43, 180, 197
Vedi anche Divinazione
Map, Walter, 62, 82, 89n, 90n, 217
Marbod di Rennes, 252
Marco Polo, 153
Margherita d'Ungheria, 50
Marrone, 193
Martin von Troppau, 86n
Maugis, 250, 257n
Medea, 24, 31n, 236, 237, 255n
Medicina, 8, 17, 19-21, 73, 108, 140, 141, 168-75, 184n, 185n, 252, 253, 262n
Medicina magica, 20, 168-75, 253
Medium, 13, 22, 31n, 89n, 145, 181n, 254n
Menahem Ziyuni, 111
Meridiana, 62, 63
Merlino, 7, 134, 135, 179, 213, 242-45, 249, 255n
Metamorfosi, 24, 56, 81, 132-34, 142, 161, 212, 213, 219, 220, 225-28, 243, 252, 253
Mezuzah, *vedi* Amuleto
Michele Scoto, 135, 177, 178, 188, 206, 262
Mimir, 62
Miracolo, 18, 19, 39, 46-48, 50, 53n, 54n, 57, 67, 84, 86n, 144, 146
Mitra, 43
Moly, 18
Morgana, 7, 236, 246, 249-51, 256n
Morte, incantesimo di, 65
Morti, evocazione dei, 20, 55, 142
Mosè, 32, 67, 69, 70, 107, 110, 112, 113, 123n, 145, 152, 179, 189, 207n, 259
Mostro, 245, 252

Nachzehrer, 225
Nectanebo, 230-35, 252, 253n
Negromanzia, 16, 23-25, 33, 59, 62, 64, 81, 106n, 111, 118, 124n, 140, 142
Nennio, *Historia Britonum*, 242
Neoplatonismo, 44, 47, 121, 207n
Numeri, significato dei, 113

Odino, 42, 53n, 126-28, 134, 136n, 200
Odissea, 18, 24, 68
Omicidio rituale, 74, 88n
Onomanzia, 141, 143
Onorio di Tebe, 205
Oracolo, 22, 31n, 43, 67, 142, 160, 182n
caldeo, 31n, 204, 205
parlante, 22, 67, 160
Orazio, 45, 191
Orda selvaggia, 58, 96
Ordalia, 98, 105n, 133, 158
Orendel, 157, 182n
Orfeo, 18, 21
Orfici, 22, 253n
Orgia, 46, 74, 75, 103, 136n, 189, 224
Origene, 32, 43, 52n, 67
Ostia, 67, 71, 89n, 198
Ottokar von der Geul, 83
Ovidio, 195, 225

Paolo, 34, 35, 38, 52, 55, 166
Paolo Diacono, 81
Papiri magici, 17, 32, 123n, 258
Pars pro toto, 8, 65, 197, 209n
Pélerinage de Charlemagne, 272n
Pentagramma, 190
Pentateuco, 69, 92, 189, 208n
Perceforest, 238, 254n
Petronio, 46, 212
Picatrix, 117, 118, 121, 123n, 124n, 179, 205
Pico della Mirandola, 176, 179, 262
Pietro, 11, 35-40, 50, 52n, 53n, 55, 135
Pietro d'Abano, 87n, 179, 205, 260
Pietro Damiano, 71
Pietro di Atroa, 50
Piromanzia, 85, 142
Pitagora, 18, 19, 21, 26, 30n, 131, 138, 236, 258
Pleier, 158, 183n
Plinio, 17, 29n, 31n, 127, 131, 136n, 162, 168, 173, 204

Plinio il Vecchio, 20, 212
Plotino, 22, 44, 262
Plutarco, 45
Poema del ciclo di Carlo, 159, 251
Poenitentialia, 137n
Porfirio, 22, 44
Pozioni per l'aborto, 96, 97, 219
Preghiera, 68, 112, 115, 190, 198, 201
Prete Gianni, 152
Priscilliano, 44
Proclo, 22
Profezia, 19, 23, 24, 31n, 34, 61, 68, 163, 243, 254n
Proterio, leggenda di, 81
Prova dell'acqua, 99, 105n

Qustā ibn Lūqā, 120, 152

Rabano Mauro, 57, 75, 89n
Rabelais, 146
Reginald Scotus, 146, 181n, 190
Regino von Prüm, 105n
Reinfried von Braunschweig, 162, 163, 168, 183n, 184n
Reliquie, 9, 50, 51, 54n, 72, 108, 170
Renaud de Montauban, 250
Roaz, 247, 248, 251
Roman de Brut, 243
Romanzo di Alessandro, 156, 230, 233, 235
Romanzo di Tebe, 254n
Romanzo di Troia, 161, 257n
Rosengarten, 155, 182n
Rosvita di Gandersheim, 81
Rutebeuf, 82, 90n

Sabba, 12, 13, 46, 87n, 101-106, 122n, 208n, 222, 224, 225, 228n, 229n, 261
Sacramenti, magia dei, 70-73, 94, 102, 171, 198, 260, 261
Salmo, 68
Salomone, 64, 116, 123n, 135, 152, 158, 183n, 188-90, 204, 207n, 208n
Salvatio Romae, 163
Sangue, 8, 23, 24, 45, 54n, 66, 70, 71, 73, 82, 86n, 101, 109, 131, 137n, 142, 170, 172, 178, 180, 189, 190, 194, 195, 198, 200, 201, 225, 246, 156n
Saxo Grammaticus, 42, 128, 136n
Schemhamphorasch, 205
Sciamanismo, 18, 128, 131, 220, 221
Sciamano, 18, 19, 39, 149, 243
Scienze occulte, 116, 138-44, 203, 206, 254n, 258, 260
Scomunica, 66, 72, 76, 93, 97, 100, 102, 103
Secreta secretorum, 204, 205
Sefer Gematriaot, 112
Sefer Hasisim, 110
Sefer Jezirah, 189
Seid, 130
Sibilla, 24, 249, 255n
Sigieri di Brabante, 144
Sigillo, 171, 189, 190, 206
Signore degli animali, 16, 31n, 220
Silvestro II, 59, 60, 150
Vedi anche Gerberto d'Aurillac
Simon Mago, 11, 35-43, 53n, 134, 137n, 177, 179, 212, 259
Sinodi, 71, 92-94, 260
Sir Gawein e il cavaliere verde, 137n, 182n, 239, 275n
Somnile Danielis, 207
Somnile Joseph, 207
Sorte, 113, 134, 164, 206, 207, 212
Sortilegi, 57, 91, 101, 110
Spada di Mosè, 113
Specchio, 65, 86n, 103, 161, 163, 168
Spiriti dei pianeti, 118
Spiriti rinchiusi nel vetro, 102, 168, 178
Spirito protettore, 19, 22, 30n, 43, 114, 115, 130
Strega, streghe, 7, 10-14, 23-25, 35, 39, 41, 46, 55, 56, 58, 69-71, 73, 74, 84, 85, 87n, 92, 95, 96, 98, 100, 101, 104, 105, 109, 110, 123n, 142, 149, 169, 173, 180, 181n, 184n, 191, 195, 197, 198, 208, 212-29, 253n, 258, 260, 261, 264
Streghe, sabba delle, 222, 224, 225
Streghe, volo delle, 25, 41, 71
Stricker, *Daniel von dem blühenden Tal*, 158, 183n, 246
Striga, 46, 212, 214, 215, 218, 228n, 229, 261
Succubo, 192

Tābit ibn Qurrā, 120, 171
Talismano, 114, 118, 119, 162, 194, 183
Talmud, 111-13, 189, 259
Taškoprüzāde, 117
Tecniche divinatorie, 118
Tegernseer Prognostik, 143
Tempesta, magia della, 18, 25, 26, 91, 93-95, 97, 104, 127, 131, 132, 134, 142, 181n, 217, 223, 237
Tempestari (maghi della tempesta), 93, 217, 218, 237
Templari, 65, 66, 75-78, 89n, 151, 192
Teodorico di Niem, 63, 86n, 94
Teodoro di Studia, 50
Teofilo, leggenda di, 81, 82, 90n, 155, 191, 261
Tertulliano, 45, 48, 56, 92
Tesori, 62, 79, 84, 173, 195, 202, 252
Testamento di Salomone, 188
Teste parlanti, 62, 145, 150, 151
Tetragramaton, 112, 192, 193
Teurgia, 9, 17, 21, 22, 44, 55
Toledo, 83, 169, 187, 237, 254n
Tommaso d'Aquino, 48, 55, 57, 78, 84, 104n, 107, 117, 139, 151, 176, 259, 263
Tommaso di Britannia, *Tristan*, 161, 183n, 251, 255
Tommaso di Cantimpré, 109, 214
Tortura, 44, 51, 65, 66, 94, 98-101, 104n
Trance, 13, 19, 22, 39, 40, 52n, 56, 128-30, 220, 227, 243

Ugo di San Vittore, 140
Ulrich von Eschenbach, *Alessandreide*, 232
Ulrich von Zazikhofen, *Lanzelet*, 182n, 246, 256n
Unguento, 25, 212, 256n
Unguento magico, 212
Unio mystica, 119, 234

Valdesi, 74, 88n, 194, 229n
Vampiro, 188, 215
Vangelo di Giovanni, 67, 68, 88n
Vecchio della Montagna, 152
Veneficium, 20, 25, 26, 91, 93, 108, 196, 212
Vergine di Orléans, 180
Viaggi notturni, 215
Viaggio negli inferi, 18, 19
Vintler, Hans, 79, 89n, 208n, 218, 229n
Virgilio, 16, 151, 161-69, 182n, 183n, 184n, 191, 210, 228n, 241
Visioni, 22, 29, 58, 238
Volo, 25, 38-41, 47, 53n, 62, 71, 96, 101, 104, 137n, 212, 218, 219, 225, 227, 245
Völva, 130
Vorauer Novelle, 90n
Vulgate Merlin, 243

Wartburgkrieg, 183, 236, 254n
Weyer, Johann, *De praestigiis daemonum*, 72, 88n, 235, 253n
Wirnt von Gravenberg, *Wigalois*, 247, 248, 256n, 257n
Wolfdietrich, 154, 256n
Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, 7, 182n, 236, 239, 241, 249, 253-55, 257n

Yeezael, 65

Zabulon, 166-68, 210n, 236
Zaratustra, 19-21, 30n, 36, 236
Zohar, 189, 207n

Indice

p. 7 *Introduzione*
14 *Note*

1. L'eredità dell'antichità
15 Osservazioni preliminari
22 Le maghe nella letteratura antica
25 Processi per lesa maestà e magia
28 I Caldei
29 *Note*

2. Il cristianesimo
32 Gesù Cristo: un mago?
35 Simon Mago di Samaria
39 Excursus sul volo magico non riuscito
42 Il significato della magia nella gnosi
44 L'accusa di magia rivolta ai primi cristiani
46 Il miracolo
48 Il mago come rivale dei santi
52 *Note*

3. La magia e la Chiesa
55 L'opinione dei teologi
58 La magia dei sacerdoti
59 La magia dei papi
67 L'uso della Bibbia e dei salmi a scopi magici
70 I sacramenti come oggetto magico
73 Il concetto di eresia
78 Il patto con i demoni
85 *Note*

4. La situazione giuridica
91 Chiesa e Stato
97 Il processo penale
104 *Note*

5. Influssi e tradizioni orientali
p. 107 Gli ebrei maghi
115 Gli influssi arabi
122 *Note*

6. L'Europa pagana
125 I popoli nordici
131 La magia dei Celti
135 *Note*

7. Magia e scienza
138 Le scienze occulte
144 La magia come arte dell'inganno e dell'illusione
150 Magia e tecnica
168 La "medicina magica"
175 Personalità importanti per la magia
181 *Note*

8. La prassi magica
187 Il rito
190 La magia figurativa
195 L'incantesimo d'amore
198 La formula magica
203 I libri neri
207 *Note*

9. Sciamani e streghe nel Medioevo
212 Streghe nel Medioevo?
226 Distinzione dei concetti di "magia" e "stregoneria"
227 *Note*

10. La magia nella letteratura cortese del Medioevo
230 L'inganno di Nectanebo
236 Klingsor, Morgana e altre figure di maghi
253 *Note*

258 Conclusioni
264 *Note*

265 *Elenco delle abbreviazioni*
267 *Bibliografia*
302 *Indice dei nomi e delle cose notevoli*